

58
FRANCESCO PAOLI

6
ANTONIO ROSMINI

FRAMMENTI DI FILOSOFIA DEL DIRITTO E DELLA POLITICA



FIRENZE

IO DELLA RASSEGNA NAZIONALE

Via Firenze 72 bis

1889

GLI TIPI DI M. CELLINI E C.

Libri di
GIOELE SOLARI

18606

9.253

FRANCESCO PAOLI

ANTONIO ROSMINI

FRAMMENTI DI FILOSOFIA DEL DIRITTO E DELLA POLITICA



FIRENZE

UFFIZIO DELLA RASSEGNA NAZIONALE

Via Faenza 72 bis

1889

GLI TIPI DI M. CELLINI E C.



Rassegna Nazionale Vol. 30, 1886
16 agosto p. 728-749

ANTONIO ROSMINI

FRAMMENTI DI FILOSOFIA DEL DIRITTO E DELLA POLITICA

Avvertenza dell'Editore.

Antonio Rosmini dal 1822 al 1827 lavorò indefessamente intorno alla Filosofia della Politica e del Diritto, stancando due bravi e pazienti amanuensi a scrivere sotto la sua dettatura un grosso volume di più migliaia di pagine, dal quale poi estrasse e rifece i tre grossi e ponderosi volumi che pubblicò, due della *Filosofia del Diritto* ed uno della *Filosofia della Politica*. E con tutto ciò sopravanzarono de'grandi e molto importanti Frammenti, che egli intendeva di raccogliere e ordinare in continuazione alle due opere sopra accennate.

Sono lavori che possiamo dire giovanili relativamente allo stile e all'età in cui gli scrisse, ma che pel concetto appaiono parti di virile maturità. E or noi crediamo di far cosa utile a pubblicarli anche senza l'ultima lor limatura, possiamo anzi dire nemmeno la prima, argomentando dalle qualità del manoscritto; e li pubblichiamo nella speranza, che per la meritata autorità dello Scrittore saranno letti, e, che più monta, meditati. Diciamo meditati, specialmente da' Politici e Giurisperiti, conciossiachè ogni dì più si fa sentire il bisogno di richiamare l'attenzione dei nostri Legislatori ai grandi principi del vero e dell'onesto, distratti come pur sono dal pensiero dell'utile.

Riserbando ad altro tempo la pubblicazione dei lavori rimasti della Filosofia della Politica, pubblichiamo intanto quei che hanno maggior riguardo alla Filosofia del Diritto, e li divideremo in più

Frammenti, che trattano: di ciò che v'ha nei diritti di costante e di mutabile; del sintomo della violazione dei diritti; dei diritti assoluti e relativi; della intangibilità dei diritti e del loro risarcimento ec.

Del resto non possiamo trattenerci dal raccomandare caldamente ai nostri lettori lo studio delle due opere maggiori sopra accennate del nostro Roveretano. Non ci fu mai tempo in addietro, nel quale come nel nostro si ragionasse dalla grande maggioranza de' cittadini, per poca cultura che abbiano, di diritti e di politica senza forse avere mai ben considerato, che ogni e qualunque diritto per piccolo che sia costituisce un titolo di libertà di azione nell'esercizio del medesimo in chi lo possiede, mentre che mette un limite alla libertà di azione in chi nol possiede; e che tutta la grand'arte della Politica consiste nel regolare la modalità dei diritti, affinchè tutti sieno per legge tutelati, e per disposizioni governative favoriti a svolgersi il più ampiamente possibile colla minor possibile collisione. È dunque al tutto necessario che le persone di miglior conto si impossessino chiaramente dei grandi principii del Diritto e della Politica, affin di illuminare e ben dirigere colla voce nelle adunanze parlamentari, colla penna nella stampa de' libri e de' periodici, e coll'azione nelle pubbliche Amministrazioni le civili popolazioni.

FRANCESCO PAOLI.

I. Frammento

Di ciò che v'ha nei diritti di costante, e di ciò che v'ha di mutabile.

[81]

Da ciò che abbiamo ragionato fin qui (1) apparisce non avervi obbiezione più frivola contro il Diritto naturale di quella che pretendon di trarre dalla varietà delle costumanze e delle opinioni intorno ai diritti vigenti presso le diverse nazioni. Questa difficoltà già vieta e risoluta replicatamente, non si amò giammai tanto di riprodurla quanto ne' tempi nostri, in cui la cognizione intorno agli usi di varî popoli si è tanto moltiplicata; ed una filosofia che origina dai sensi tutte le cognizioni dell'uomo è stata abbracciata dalla mol-

(1) Veggasi l'Avvertenza dell'Editore.

I

titudine. Ci vuole una grande ignoranza o pure una grande perversità a pretendere che tutto il Diritto naturale non sia che un effetto del clima e delle abitudini, e a scrivere dei trattati dietro questo principio. E l'una e l'altra cosa l'abbiamo veduta fare da una fazione di gente che, per trattarla più orrevolmente che ci sia possibile, diremo sviata da un amore stemperato di novità.

Un poco di attenzione basta per riconoscere che tutte le apparenti modificazioni a cui si vede andar soggetto il diritto naturale presso i differenti popoli non riguardano punto quella legge morale da cui il diritto discende, che costituisce i diritti e che obbliga a rispettarli: ma che restando questa semplice, inflessibile, immutabile ricevono una grandissima varietà le sue diverse applicazioni.

Le diverse applicazioni della legge non costituiscono già propriamente nuove leggi; mentre non sono altro che diversi modi ne' quali la legge che viene applicata manifesta la sua forza obbligatoria. Quindi giacchè tutta la scienza morale e quella del diritto non risultano che mediante molte applicazioni dell'unica legge suprema, si dovrebbe dire propriamente parlando che non esiste se non una legge sola: e che perciò, essendo questa immutabile, la legislazione morale non ammette nissuna maniera di mutazione. La ragione però onde viene volgarmente attribuito il nome di legge anche alle applicazioni della legge suprema, nasce dal modo imperativo onde si sogliono esprimere i risultati di così fatte applicazioni. Quando si dice, a cagion d'esempio, non rubare, non ammazzare ecc. non si esprime che l'applicazione che si fa agli uomini della legge primitiva del giudicare e trattare le cose secondo il rispetto loro proporzionato, e tuttavia tale applicazione si enuncia in un tuono di comando, sicchè ella prende l'aspetto di una legge che sta da sè stessa. Ed egli d'altra parte è ragionevole questo di esprimere l'applicazione della legge suprema con una formula imperativa; poichè tale applicazione non è altro, per dir così, che l'atto particolare della legge suprema, la quale, fino che si rimane inapplicata, non ha l'aspetto che di una mera potenza, la quale non esercita ancora determinatamente la sua forza. Indi gli uomini si for-

mano l'idea di una moltitudine di leggi, idea che certamente non è punto esatta, ma che nasce da una maniera di parlare comune, che non si può riprovare. Egli conviene perciò che la filosofia rettifichi questa idea o questo pregiudizio; che riconosca l'unicità e l'immutabilità della legge, e che tutte quelle formule imperative, che contengono qualche sua applicazione, le riguardi come quelle che esprimono altrettanti modi nei quali la legge esercita la sua forza morale.

Il carattere della legge primitiva è quello di essere una enunciazione indeterminata, e perciò stesso universale. La sua indeterminazione è poi ciò appunto che la rende immutabile, perocchè non contenendo essa verun oggetto, ma abbracciando solo la possibilità di tutti gli oggetti, si rende da tutti gli oggetti particolari indipendente, e quindi non va soggetta a quella mutabilità alla quale possono soggiacere sempre le cose esistenti.

Quindi medesimo addiviene, che quando ella viene applicata agli oggetti particolari non dimostri già sempre la stessa forza, ma bensì variata a tenore della varietà degli oggetti stessi. Ma questi stessi oggetti, a cui viene applicata la legge morale, accade che sieno più o meno determinati e quindi più o meno mutabili. Essi sono meno determinati quanto più sono astratti ed universali, ed all'incontro sono più determinati quanto più contengono dei caratteri che li particolarizzano.

Quindi è che le formole imperative, colle quali si può esprimere la legge morale e le sue applicazioni, si ponno dividere in diversi ordini, secondo che in un modo più o meno generale si enunciano, e vengano a costituire così quasi una gerarchia di leggi come si nominano volgarmente: delle quali quelle che appartengono ad un ordine più generale sono meno soggette alle mutabilità di quelle che appartengono ad un ordine più particolare, e solamente la prima, madre di tutte le altre, è sola legge vera per sè stessa e immutabile, appunto perchè priva di ogni determinazione. Non sarà inutile pertanto che noi ci schieriamo sotto occhio questi diversi ordini di formole imperative, nelle quali si manifesta sempre la forza di quella unica legge suprema, secondo appunto il grado della loro generalità.

[82] I. Primieramente adunque havvi una legge unica che comanda di *riconoscere le cose percepite secondo la loro verità*, amarle secondo questo riconoscimento, trattarle secondo questo amore. Questo è ciò che v'ha d'immutabile nel diritto naturale, da tutti i lati, in tutti i tempi, in tutti i luoghi, fra tutti gli eventi. Il fondamento adunque di tutto il diritto naturale è solido quanto è solida la verità; è durevole quant'è durevole l'eternità. Ma, se di questa legge l'uomo non ne facesse veruna applicazione, rimarrebbe in lui come una potenza non ridotta ancora a verun atto. Così un fanciullo, supponendo che ei muoia prima d'aver conseguito l'uso della sua ragione, e prima perciò di aver fatto qualche applicazione della legge morale, egli non avrebbe cavato alcuna pratica conseguenza dalla legge che il suo spirito conteneva. Ma, non sarebbe stato per questo meno vero che egli possedesse la legge morale: che egli contenesse in sè stesso questa potenza di sentire il giusto e l'ingiusto; giacchè l'uso che vivendo avrebbe fatto di cotale potenza dimostra appunto che in lui doveva rinvenirsi, quantunque non si sia potuto con esterni atti e fenomeni manifestare. Questa adunque costituisce la prima formula imperativa e generalissima e insieme il primo ordine delle formole morali che abbiamo assunto di enumerare.

II. Se questa Legge suprema si applica agli esseri da noi percepiti mediante un giudizio che si fa sopra di essi, se ne deducono altrettante regole particolari adattate ad ordinare la nostra condotta relativamente a ciascuna classe di esseri. Ma la prima e più generale applicazione degli esseri che ci si presenta è quella di due gran parti, distintissime l'una dall'altra, formate dall'avervi in altri la personalità, ed in altri mancare questa prerogativa: d'onde nasce la formula imperativa che ci ordina di *dover rispettare la personalità in genere*, come quella che contiene un fine in sè medesima. E questa formula è la più generale di tutte fra le applicate, perchè non contiene se non un essere ancora assai generale ed indeterminato, e quindi appartiene al secondo ordine delle formole imperative.

III. Un terzo ordine di formole imperative ancora più particolare noi potremo rinvenir facilmente applicando la formula ritro-

vata : Rispetta la personalità ne' diversi generi di persone. Ben tosto ci si presentano in tal caso due personalità infinitamente distinte l'una dall'altra, cioè a dire la divina e l'umana. Quindi due formule imperative, coll'una delle quali mi si dice : *Rispetta Iddio come persona assoluta*, e coll'altra : *Rispetta l'uomo come persona in un senso relativo*. Ecco delle formole di terz'ordine ; le quali ; sebbene molto più particolari delle precedenti, sono tuttavia ancora molto generali.

IV. Se io quindi desidero di ricavare il quarto ordine delle formule imperative, o di leggi secondo l'espressione volgare, cercherò di applicare più distintamente la formula rinvenuta : *Rispetta Dio come persona assoluta*. Ma giacchè Iddio è un essere unico e semplice non posso ritrovare nell'oggetto di questa formula alcuna ulterior distinzione : per cui riguardo l'oggetto ella mi riesce la più particolare delle possibili. Ma all'incontro io posso applicarla alle diverse relazioni che può aver l'uomo con Dio, e quindi cavarne delle formule ancora più particolari che precettino le diverse classi d'azioni ch'entrano a formare il culto divino ; come sarebbe : *Adora Iddio, Prega Iddio, Ringrazia Iddio*, ec. Queste formule tutte appartenerebbero al quarto ordine delle formule imperative, relativamente a Dio. Relativamente poi all'uomo per dedurre il quarto ordine di formule imperative, io non ho che a tentare qualche applicazione della formula nota : *Rispetta la personalità umana*. Giacchè gli uomini si partono in diverse classi, se io applicherò la formola generale a queste classi diverse in cui gli uomini si dividono, mi riuscirà d'avere una serie di formole imperative appartenenti al quarto ordine, tutte dipendenti da quella : *Rispetta l'uomo* ; ma più particolari per la classe di uomini che determina, come sarebbero quelle : *Rispetta il padre, rispetta il principe, rispetta il benefattore* ec.

V. Le formule del quarto ordine che riguardano Iddio, di cui abbiamo dato esempio in quelle : *Adora Iddio, prega Iddio, ringrazia Iddio* ec. ammettono una nuova applicazione ; e producono per cotal modo un quinto ordine di formule imperative vie più particolari. Quest'applicazione può essere a ragione d'esempio quella che si fa ad una classe particolare di uomini, producendo delle formole,

che esprimono i doveri verso Dio degli stati particolari, come degli ecclesiastici ec.; le quali suonerebbero così: *Gli uomini che si trovano costituiti nel tale stato hanno questi doveri verso Dio*. Questa quinta applicazione o determinazione della legge appartiene al quinto ordine delle formule imperative.

Similmente v'ha luogo ad una più determinata applicazione in quelle formule del quart'ordine che riguardano gli uomini. Quando l'uomo conosce in generale queste formule suindicate; Rispetta il padre, rispetta il principe, rispetta il benefattore ec.; egli all'occasione ne sa fare ancora l'applicazione a quella classe di persone che con queste formule vengono obbligate, e sa dire: *I figliuoli rispettino il padre, i sudditi rispettino il principe, i beneficati rispettino il benefattore*: le quali enunciazioni contenendo una nuova determinazione appartengono al quinto ordine delle formule imperative.

VI. Le formule indicate coll'espressione: La tal classe d'uomini ha i tali doveri verso Dio ec., che appartengono al quinto ordine, possono venire finalmente applicate ad un tempo, ad un luogo, ad un modo particolare, e quindi produrre un sesto ordine di leggi o di formule imperative, il quale solo sarebbe d'ogni parte determinato; mentre tutti i precedenti contenevano sempre qualche indeterminazione. Riguardo poi alle formule del quinto ordine che riguardano gli uomini: I figliuoli rispettino il padre, i sudditi rispettino il principe, i beneficati rispettino il benefattore ec., esse producono parimente una tal serie di formule di un grado più determinato, quando si applicano a definire quel generico comando di rispetto mediante qualche classe di azioni particolari: come sarebbe: Il figliuolo parli con riverenza al padre, il suddito al principe, il beneficato al benefattore ec., assistigli nei loro bisogni ec.

VII. Le formule del quinto ordine che riguardano le persone umane possono nuovamente venire applicate a condizioni ancora più particolari, come sarebbe se l'uomo applicasse a sè medesimo quelle formule imperative. Parla con riverenza al padre, al principe, al benefattore ec. Assistigli nei loro bisogni ec.; ovvero se venissero queste applicate ad alcun'altra persona particolare riguardo alla quale

elle prenderebbono queste espressioni: Tu dei parlare con riverenza al padre, al principe, al benefattore ec. Tu in particolare debbi assisterlo ec.

VIII. Che se finalmente nella enunciazione della formula imperativa non solo fosse indicata e determinata una persona, che con quella s'intende obbligare, ma ben ancora l'azione individua; allora apparterrebbe questa enunciazione ad un ottavo ed ultimo ordine di formule imperative. Questa enunciazione così determinata si ricava allo stesso modo delle precedenti, applicando le formule del settimo ordine colle quali vengono solo comandate delle classi d'azioni, come i discorsi, gli aiuti ec., ad una azione particolare che a tali classi appartengono. Per tale modo le formule, Tu dei parlare al padre, al principe, al benefattore ec. Tu in particolare debbi assisterlo ec., si cangiano in quest'altre: In questo tempo e luogo e circostanze tu sei moralmente obbligato a tenere questo determinato discorso al padre, al principe, al benefattore ec., a dare questa particolare assistenza ec.

[83]

a)

In questi otto ordini o classi l'una all'altra subordinate si possono partire tutte le formule imperative, ossia tutte le enunciazioni possibili delle leggi morali. Noi dobbiamo studiarci di ben comprendere il loro scambievole rapporto, perocchè, ben inteso che questo fosse da noi, eviteremo moltissimi errori nei ragionamenti intorno alla morale legislazione. A tal fine in primo luogo faccio osservare che in tutti questi diversi ordini di formule l'ordine precedente è sempre quello che produce l'ordine susseguente, mediante l'applicazione che si fa delle formule più generali a qualche circostanza valevole a dare a quella formula generale una determinazione, e così renderla più particolare. Giacchè nel fatto della natura le cose come stanno sono tutte particolari e fornite di tutte le loro determinazioni, e non è altro che un'operazione che fa la mente umana quella di dividere i caratteri generali delle cose dai caratteri particolari, perciò egli è chiaro che tutte le formule generali fino che non si applicano alle circostanze, non sono per se stesse di verun uso. Ora applicandosi alle circostanze, esse vengono trasformate in altre formu-

le particolari, le quali sole sono quelle che legano propriamente l'uomo. Così per es. se io avessi una formula del settimo ordine, come sarebbe quella che m'impone l'obbligo di assistere il padre bisognoso, io non mi sentirei ancora obbligato per questo precetto, fino che egli si resta in quella generalità di cui è fornito. Perchè io mi senta veracemente obbligato bisogna che la mia coscienza applichi quel precetto alle azioni particolari, e mi suggerisca le azioni ch'io debbo usare col padre in forza di tale precetto, minacciandomi di dichiararmi colpevole se io trascuro quelle determinate azioni. Quindi si comprende che le formule generali agiscono ed obbligano l'uomo mediante le formule particolari, sicchè l'uomo non resta propriamente obbligato che dalle formule particolarissime. Si può adunque dire che nelle formule generali sia la potenza morale, e che nelle formule particolari si manifesti l'atto di questa potenza. Così se il giudice commette ai suoi birri o sergenti di legare un malfattore, tutta questa forza ed autorità parte dal giudice come da potenza, ma ella tuttavia non avrebbe effetto alcuno se ella si rimanesse nel giudice e non venisse prodotta in atto mediante gli uomini che la fanno determinatamente sentire.

6) In secondo luogo gli ordini inferiori di queste formule imperative, contengono sempre un maggiore numero di dette formule, che non gli ordini superiori; ciò che è ben chiaro dal momento che si osserva, che gli ordini superiori non sono formati che da formule più generali, e gli ordini inferiori da formule più particolari. Perciò il primo ordine non può che contenere una sola formula, perocchè essendo essa dotata d'una generalità piena ed assoluta, abbraccia già in se stessa tutte le altre particolari. L'ultimo ordine all'incontro debbe contenere un numero di formule indefinito; perocchè il numero delle circostanze possibili, secondo cui le formule in quest'ordine si moltiplicano, è del tutto indefinito. Le formule degli ordini superiori costituiscono adunque come altrettante classi generali, che rinserrano in se stesse tutte le classi particolari.

c) In terzo luogo bisogna osservare come la forza obbligatoria in tutte queste classi è sempre una e la medesima, e risiede come in

propria sede nella prima formula generalissima evidente ed obbligatoria per se stessa. Col moltiplicarsi adunque delle formule ed enunciazioni morali non si moltiplica punto la forza obbligente; ed è per questo, come dicevamo, che propriamente non esiste che una sola legge. Questa forza obbligente unica, non fa che comunicarsi o risaltare in diverso modo per la diversità delle circostanze. Le formule adunque degli ordini inferiori, non presentano già una forza nuova; ma solo delle diverse enunciazioni della stessa forza morale. La diversità di queste enunciazioni classificate in ordini diversi non consiste propriamente parlando, se non in questo, che quelle appartenenti ad un ordine inferiore esprimono sempre in un modo più parziale e limitato la stessa forza morale, cioè non ne esprimono che una parte minore; mentre gli enunciati di un ordine superiore esprimono una parte maggiore della forza morale, e solo la prima formula, che costituisce il primo ordine, esprime tutta intera la forza morale, e pura da ogni altro elemento eterogeneo. Quella formula si può acconciamente dire che esprime la forma della morale; mentre tutte le altre contengono qualche parte di materia. La prima sola adunque si può dire solamente *formale*, e le altre tutte parte formali e parte materiali. Formali si possono dire in quanto partecipano della forza obbligatoria ovvero della forma morale, che colla prima formula si enuncia. Materiali all'incontro si debbono dire in quanto sono applicate a degli oggetti che per sè stessi non sono giammai morali, ma che servono quasi d'un punto d'appoggio alla moralità.

d)

In quarto luogo avverto, che ciascuno di questi ordini diversi di formule contiene in se stesso tutta intera la legislazione morale. Solamente che l'ordine inferiore essendo formato di formule più particolari, ciascuna delle quali esprime una parte minore della forza obbligatoria, è necessario che queste formule sieno in maggior numero perchè tutte insieme giungano ad esprimere tutta la forza obbligatoria. Supponiamo per tanto che si facesse una diligente collezione di tutte le formule che compongono ciascun degli ordini enumerati: si avrebbe in tal caso non già otto scienze morali diverse, ma bensì tutta la stessa scienza morale ripetuta otto volte in otto

I
diversi modi : il primo dei quali sarebbe brevissimo e semplicissimo, e l'ultimo all'incontro sarebbe una morale d'immensa mole, quantunque l'uno di questi otto volumi, supposto che tali cognizioni si registrassero in altrettanti volumi, nulla contenesse più che l'altro sostanzialmente. Quindi si comprende come la scienza morale, mentre può essere trattata con somma brevità, può ancora essere trattata con somma diffusione ed ampiezza, non già perchè ella sia mutabile, chè si rimane sempre la stessa, ma perchè possono essere varie e mutabili le espressioni sotto le quali la umana ragione od anche talora l'umano linguaggio la ricopre.

Io non voglio cercare se la molteplicità delle espressioni, sotto le quali l'umana ragione è talora forzata di vedere una semplice verità, appartenga alla limitazione di questa stessa ragione o pure a qualunque altra causa fuori di lei, perchè ciò mi condurrebbe ad una questione troppo sottile, e troppo metafisica, presentemente non necessaria. Essendo il nostro scopo solamente quello di dimostrare come la varietà che si ravvisa nella scienza morale, anche lasciando per un poco da parte gli errori che v'introducon gli uomini, non dipenda dalla morale ma dalla molteplicità delle espressioni e delle enunciazioni sotto le quali agli uomini si presenta, noi non abbiamo che ad analizzare il modo, nel quale le diverse espressioni morali producano questa apparente varietà nella stessa scienza morale. Fin qui coll'aver solamente enunciati otto ordini d'imperativi morali, ciascuno dei quali contiene la morale stessa che nel primo si trova essere una forza unica e semplicissima, abbiamo già fatto intendere come la morale si presenti all'uomo vestita di diverse espressioni senza punto essa stessa mutarsi, ma egli è necessario, che noi comprendiamo più a fondo questa verità.

84

A tal fine io suppongo avervi nell'uomo un'idea astratta dell'essere che chiamo Forma della Verità. Questa la pongo innata, e non già gratuitamente, ma la deduco ragionando dall'esperienza; conciossiachè l'esperienza mi dice che l'uomo giudica; che per giudicare gli sono necessarie delle regole; che le regole non le può acquistare se non mediante una regola precedente più generale

1886
Roth. Naz. XXX
p. 728

Libro I
delle regole che acquista: dunque la regola d'un'assoluta generalità non può acquistarla; dunque debbe essere innata. Ma una regola come abbiám veduto nel primo libro (1) non è che un'idea astratta: dunque l'idea più astratta di tutte debb'essere innata nell'uomo, e questa è quella che io nomino Forma della Verità.

Reale Naz
p. 729
L'idea generale ed astratta contiene in sè stessa una classe di esseri, di cui rappresenta l'essenza o l'accidentalità. Ma l'uomo non fa uso dell'idea astratta se non quando l'applica agli esseri. Allora solo l'uomo conosce d'averla quando la applica agli oggetti stessi; perocchè essendo una *regola* essa non ha altro uso che questo. Essa è sommamente indeterminata prima che venga applicata agli esseri, e perciò in tale stato è invisibile assolutamente all'uomo ed inconcepibile. Gli oggetti all'incontro sono quelli che la determinano: ella li contiene in sè stessa bensì, ma senza determinazioni, e perciò in un modo impossibile d'esser veduti dall'uomo. Gli oggetti adunque non sono che espressioni parziali di detta regola, e queste espressioni sono quelle che fanno all'uomo conoscere la regola stessa.

Applichisi questa teoria a ciò che abbiamo detto della scienza morale; giacchè la verità e la moralità sono la stessa cosa, l'una considerata relativamente alla facoltà di conoscere, l'altra relativamente a quella di riconoscere.

Tutte le formule morali enumerate nei sette ordini che susseguono al primo, non sono che espressioni della formula generale che il primo ordine costituisce. La formula generale è quella sola che contiene l'idea totalmente astratta, e totalmente indeterminata, la quale si può dire Forma della Giustizia; e che non è altro propriamente se non la forma stessa della verità ravvisata nel suo rapporto colla facoltà di riconoscere. Ora tal forma è innata, giacchè abbiamo veduto essere innata la forma della verità; ma tuttavia ella sarebbe stata incognita totalmente all'uomo, se l'uomo mediante lo sviluppo della sua ragione non avesse potuto applicarla a qualche oggetto, e così determinarla, così formarsi di essa qualche espressione. Egli è

1) Si rammenti l'*Avvertenza* premessa a questi frammenti; e si leggano le Opere Ideologiche. Nota dell'Editore.

I

sommamente rilevante il distinguere ciò che l'uomo ha d'innato da ciò che conosce d'avere. Perchè egli possa conoscere distintamente d'avere qualche potenza, bisogna ch'egli rifletta sopra la stessa. Avanti dunque di riflettere egli aveva quella potenza senza conoscer d'averla. Si può anche far uso di qualche potenza senza averne una distinta cognizione. L'uomo volgare, a ragion d'esempio, usa anch'egli del suo intelletto: pensa, e ragiona; e nondimeno non gli è venuto forse mai in mente di riflettere sopra quel principio che in lui ragiona e che forma all'incontro le meditazioni del filosofo; per cui questi conosce assai meglio la potenza che possiede che l'uomo volgare, sebbene ambedue la posseggano. Egli è dunque necessario di ammettere che la idea morale espressa nel primo ordine delle formule imperative sia nell'uomo precedentemente a tutte le formule che negli altri ordini si rinserrano; ma non ne viene già per questo di conseguenza che quella sia la prima dall'uomo distintamente conosciuta. Egli è bensì vero che anche ciascun ordine di quelle formule dipende dal suo precedente e lo suppone; perciocchè, come abbiamo veduto, le formule di un ordine inferiore non si ricavano che mediante l'applicazione delle formule contenute nell'ordine superiore. Ma tuttavia riguardo alla distinta cognizione delle medesime, esse vanno precisamente coll'ordine inverso; perocchè come dicevamo quando si fa uso di una potenza, la nostra attenzione non si riflette già sulla potenza che si adopera, ma si porta direttamente sopra ciò che coll'uso della potenza si vuol conseguire. Lo stesso avviene quando si fa uso di una regola, non si bada già tanto alla regola che si adopera quanto all'oggetto per cui si adopera. L'oggetto pel quale si fa l'applicazione della regola è lo scopo del nostro operare, e lo scopo del nostro operare è sempre anche quello della nostra attenzione. Quindi se noi cerchiamo il progresso, col quale gli uomini acquistano distinta cognizione di obbligazioni morali, noi troveremo che essi cominciano dalle enunciazioni morali più particolari e vanno alle più generali. La scienza adunque fa in essi il progresso contrario della natura: questa dal generale li conduce al particolare; ma appunto per questo essendo rivolti alla ricerca

del particolare, a quello mettono tutta la loro attenzione, ed il resto da principio nol curano; ma lo suppongono e l'usano come istrumento loro al tutto necessario: di questo particolare, a cui applicano l'attenzione, favellano, e quindi formano per tal modo la loro scienza. Ogni scienza dell'uomo è l'oggetto delle riflessioni del suo intelletto, e l'oggetto di queste riflessioni merita sempre di essere distinto dalle regole secondo cui queste riflessioni si fanno. La scienza morale adunque come tale; quella scienza cioè che s'accorgono gli uomini di possedere, e che forma l'argomento delle loro disputazioni, comincia dal prescrivere dei doveri particolari: quindi procede al cercarne le ragioni, ovvero, che è il medesimo, le enunciazioni generali. Ma sebbene sia soggetta a questo progresso l'umana scienza, non si rimane per questo dall'essere immutabile la stessa morale: muta solo ciò che apparisce agli occhi dell'uomo, e ciò che apparisce agli occhi dell'uomo non sono bene spesso che le espressioni della forma morale. Quando egli mediante l'aiuto delle sue espressioni e determinazioni è pervenuto a riflettere sulla detta *forma*, e a formarsene una nozione pura e distinta da ogni materia, allora egli è pervenuto a conoscere l'immutabilità della morale.

Le formule imperative morali adunque vengono da noi formate quando gli oggetti loro ce ne porgono l'occasione e la necessità col presentarsi davanti al nostro intelletto. Abbiamo già altrove veduto, come il nostro intelletto non potrebbe da sè stesso passare dalla potenza all'atto prima che noi abbiamo coll'esercizio acquistato il potere sopra di lui, se gli oggetti non se gli offerissero innanzi, non lo colpissero e per tal modo a sè stessi non traessero la sua attenzione. Ma la percezione degli oggetti, come relativamente alla forma che è in noi della verità diventa un'espressione di questa, così relativamente alla forma della giustizia diventano un'espressione della giustizia. Per tal modo noi acquistiamo una moltitudine d'imperativi morali che non sono che espressioni dell'imperativo generale. Egli è sotto questo aspetto che ci bisogna considerare gli oggetti, cioè in quanto da noi si conoscono moralmente, e come tali diventano altrettante espressioni della legge morale.

Le formule morali

I
Conosciuto che noi non conosciamo le cose se non mediante le loro espressioni, è necessario che noi classifichiamo queste diverse espressioni che ci conducono al conoscimento delle cose, acciocchè veggiamo meglio che cosa v'abbia di mutabile e che cosa di costante nella morale, e sappiamo l'una cosa dall'altra distinguere.

L'idea è l'espressione dell'oggetto, e per essa noi conosciamo l'oggetto, ma fino che si parla d'idee complete, ossia fino che si parla di idee appartenenti alla *facoltà di pensare*, l'idea è un'espressione adeguata dell'oggetto: essa è determinata come lui, e però una sola di queste idee ci fa conoscere il suo oggetto. Trattandosi all'incontro di idee astratte non è già così. È necessario di distinguere accuratamente le due classi principali ed essenzialmente diverse nelle quali queste idee si distinguono.

Alcune di queste idee sono tali che non hanno nissun oggetto per sè sussistente che lor corrisponda, e queste formano la prima classe. Tali sarebbero in primo luogo quelle che esprimono gli accidenti delle cose senza considerare le cose a cui sono annessi, e perciò in un modo quali essi non sussistono, perchè non sussistono divisi dalle cose cui appartengono. Così non sussiste la bianchezza, la grandezza, la figura dei corpi separatamente dai corpi stessi. In secondo luogo appartengono alla stessa classe le idee delle essenze di tutte quelle cose che non possono sussistere senza la determinazione dei loro accidenti: l'idee per esempio del corpo in genere, del cavallo in genere ec. sono idee a cui non risponde verun oggetto realmente sussistente: perchè non può sussistere nissun corpo, nissun cavallo ec. se non in un determinato modo, che è quanto dire fornito di tutti questi accidenti, che tal modo di sussistere determinano, e così rendon possibile.

La seconda classe d'idee astratte all'incontro comprende quelle a cui corrisponde bensì un oggetto reale; ma tale che non si rinviene in nessuna delle cose che cadono sotto i nostri sensi, ovvero che compongono questo universo visibile: anzi in nessuna affatto delle cose finite, come sarebbe l'idea della verità, alla quale corrisponde una verità sussistente ed eterna, ma a noi nella presente

Lib. I

vita velata. L'idee astratte della prima classe sono acquisite, le idee astratte della seconda classe le portiamo, come dicevamo, innate con noi. L'idee astratte della prima classe non possono tuttavia essere da noi acquisite, mediante l'impressione che facciano i loro oggetti sopra di noi; perocchè, come noi vedemmo, esse non hanno verun oggetto sussistente, egli è per ispiegare la loro origine, che abbiamo dovuto nel primo libro aver ricorso al linguaggio. I suoni tenendo luogo degli oggetti che mancano d'una esistenza separata e lor propria creano queste idee nella nostra mente: cioè chiamano la nostra mente a considerare qualche proprietà astratta delle cose, e quindi a formar tal maniera di astrazioni. Quest'ufficio che prestano i suoni di cui è composta la favella, lo può prestare altresì qualunque altra serie ordinata di segni sensibili come dimostra l'esperienza nell'educazione dei sordo muti, ai quali tiene luogo di favella la scrittura, ed anche una serie di gesticulazioni.

Si può dunque conchiudere che l'idea viene suscitata in noi o mediante l'oggetto stesso, che colpisca il nostro senso, o mediante dei segni sensibili che rappresentan l'oggetto. Le idee della facoltà di pensare vengono dagli oggetti stessi, le idee della facoltà di astrarre vengono dai segni degli oggetti, giacchè i loro oggetti non esistono per sè stessi ed isolati, ma bensì in altri oggetti, per cui c'è bisogno che con un segno acquistino sarei quasi per dire un'esistenza individuale.

Questi segni sensibili che suscitano in noi le idee astratte acquisite non avrebbero già tale potenza, se ciò che segnano al tutto non esistesse: esiste la bianchezza, esiste la grandezza, esiste la figura del corpo, ma non esistono in separato dal corpo. All'incontro il vocabolo od il segno, che la esprime, esiste benissimo in separato dal vocabolo che esprime tutto il corpo; quindi egli ha virtù di chiamare la nostra attenzione sopra quell'accidente che esprime come fosse al tutto separato dal corpo, come avesse un'esistenza da sè: la mente mediante questo segno lascia totalmente di pensare al corpo per pensare alla sua qualità: cosa che non avrebbe potuto fare rivolgendosi sulla impressione del corpo, perocchè l'impressione che

fa il corpo è sempre congiunta colla percezione di tutto ciò che il corpo stesso compone. I vocaboli adunque od i segni che producono in noi per tal modo le idee astratte acquisite, non ci creano già per l'intelletto nostro delle cose che non esistano, ma ce le mostrano in modo diverso da quello che esistono, ci fanno considerare parte per parte delle cose che esistono, mentre nella natura non si trovano giammai parti di esseri, ma sempre esseri, non si trovano che cose compite e da tutti i lati determinate.

Noi non abbiamo all'incontro bisogno di veruno di questi aiuti per acquistare l'idea astratta della verità, mentre essa forma, secondo noi, la classe delle idee astratte innate; ma abbiamo tuttavia bisogno di simili aiuti per poter rivolgere sopra questa idea, che si giace al fondo dell'anima nostra tutta la nostra attenzione per poter far uso di questa idea, che è il lume dei nostri ragionamenti, che è la regola di tutti i nostri giudizi. Se il suo oggetto, la verità sussistente, colpisse il nostro senso dell'intelletto, noi non avremmo più bisogno d'alcun altro aiuto; come essa ci farebbe conoscere tale oggetto d'una vista beatificante, così all'oggetto ci renderebbe a noi stessi notissima tale idea, mentre con essa si compenetrerebbe. Non essendo però ciò possibile, potranno supplire le parole a significare l'oggetto che ci manca di tale idea? potranno le parole chiamare la nostra attenzione su questa idea della verità a quel modo stesso che le parole chiamano la nostra attenzione alle idee astratte acquisite, a quel modo per es. che il vocabolo della bianchezza ci chiama a considerare il bianco diviso dal corpo? non già: le parole non possono tanto; perocchè havvi una differenza infinita fra le idee astratte acquisite, e l'idea astratta ingenerata nella nostra natura di cui parliamo. Queste due classi d'idee astratte hanno dei caratteri fra di loro diametralmente opposti: le idee astratte acquisite non arrivano ad esprimere nessun essere per intero, ma solamente qualche sua parte; come sarebbe a dire la bianchezza, che non forma già un'essere da sè sola, ma la qualità soltanto di un essere. L'idea astratta della verità all'opposto che portiamo innata con noi, la forma della verità, l'idea fondamentale dell'essere non ha già questo di proprio

che esprima una porzione di qualche cosa esistente od una sua qualità; ma bensì esprime di più di ogni essere sussistente e finito; esprime l'atto stesso dell'esistenza, esprime per conseguente, ciò per cui tutto esiste: essa riunisce adunque in se stessa le due idee più disparate del menomo grado della esistenza e del sommo grado di questa: se noi la applichiamo alle cose finite ci si presenta come un'astrazione di quelle distinguendo noi in esse l'essere da tutte le altre lor qualità: ma se l'applichiamo all'opposito all'essere infinito non ci si presenta già più come un'idea della facoltà di astrarre, ma bensì come un'idea della facoltà di pensare: ella adunque congiunge insieme in sè stessa ed origina le due facoltà: si può dire con tutta *esattezza* ch'ella sia tanto un'idea della facoltà di astrarre quanto un'idea della facoltà di pensare: nè noi non abbiamo preferito di chiamarla un'idea astratta se non perchè l'uso che da noi si fa nella vita presente è quel medesimo che si suol fare delle idee astratte; mentre essa ci serve di regola e non ci mostra solamente un fine: ella insomma è astratta, come dicevamo, relativamente agli enti finiti, poichè relativamente a questi l'esistenza non ci si presenta punto come necessaria ed unica, ma non è altroche una loro qualità astratta, la più comune di tutte (1).

Indarno tuttavia le sole parole potrebbero esprimerci l'oggetto corrispondente a questa forma della verità: esse non produrrebbero che una sensazione nei nostri orecchi che aver non potrebbe al nostro intendimento verun significato. Se il vocabolo di bianchezza, come dicevamo, ci produce l'idea astratta della bianchezza, non è già che egli ce la crei nella mente; noi percipiamo la bianchezza coi nostri sensi; il vocabolo non fa che aiutarci a considerarla in un modo diverso da quello ond'esiste: il senso ce la dimostra nel corpo ed il vocabolo ce la fa considerare separatamente dal corpo. Ma all'incontro riguardo all'oggetto corrispondente alla forma della verità,

(1) Facoltà di pensare, od anche del pensiero totale; chiama l'Autore quella che si riferisce all'oggetto senza mai perderlo di vista; e facoltà di astrarre, od anche del pensiero parziale, quella che si riferisce ai modi od alle relazioni dell'oggetto. — Vedi anche *Teosofia* n.º 458-464. (*Nota dell'Editore*).

il senso punto non ce lo dimostra : il vocabolo adunque se potesse farcelo conoscere dovrebbe avere una potenza di crearcelo nella mente, di farcelo penetrare pegli orecchi col suono. Ma è impossibile che il vocabolo abbia questa virtù, poichè il vocabolo non ha nissun rapporto naturale con detto oggetto : quindi è impossibile che i soli vocaboli, o producano questa idea nello spirito nostro, o nè pur chiamino sopra di lei la nostra attenzione, e facciano sì che di essa usiamo, pensiamo o ragioniamo.

Come dunque può avvenire che noi rivolgiamo la nostra attenzione sopra questa forma della verità, sopra quest'idea generale dell'essere ? Ciò succede mediante la percezione degli stessi esseri finiti. Sebbene questi non sieno l'essere, partecipano tuttavia dell'essere, perciò partecipano di quell'oggetto, che corrisponde alla forma della verità. Se noi adunque consideriamo tutto ciò che esiste sotto questo rapporto, noi troveremo agevolmente che tutte le cose non sono che espressioni e similitudini imperfette dell'essere stesso sussistente : egli è vero che sono ben lontani dal rappresentarlo adeguatamente ; ma non resta però che in qualche modo non lo rappresentino e non lo indichino.

Quell'ufficio adunque che prestano alla nostra intelligenza i vocaboli per rapporto alle idee astratte acquisite, prestano le cose per rapporto all'idea astratta innata con noi : esse sono espressioni e similitudini sensibili dell'oggetto, che ci manca, come i vocaboli dell' idee astratte acquisite sono espressioni dell'oggetto che non sussiste. Se non che il vocabolo non ha quasi altro rapporto che arbitrario coll'oggetto che esprime, ed ha bisogno perciò che noi veggiamo coi nostri sensi l'oggetto espresso : ei non fa che farcelo staccare dal posto ove lo veggiamo ; dovechè le cose nel mentre che chiamano la nostra attenzione all'essere, nel mentre che sono espressioni e segni di lui, contengono altresì un naturale rapporto col medesimo che aiuta la nostra intelligenza. Gli oggetti corporei comprendono di più che i loro astratti, e il vocabolo non fa che aiutarci a tor via questo di più : gli oggetti all'incontro per rapporto all'essere sussistente che esprimono, contengono sempre di meno di ciò

che è contenuto nell'essere stesso. Per quanto si moltiplichino non fanno che prestare qualche maggior aiuto al nostro intendimento; ma non mai avviene che essi a lui presentino l'oggetto da loro indicato compiutamente.

Noi non possiamo adunque rivolgere la nostra attenzione sopra l'idea della verità che portiamo in noi, se non mediante dei segni o espressioni esterne del suo oggetto, mentre quest'oggetto nella presente vita non ci è manifesto: e questi segni, quest'espressioni sono tutti quelli esseri, che possiamo percepire e conoscere, e che hanno l'esistenza dall'ente supremo partecipata. Questo non avere l'esistenza in se stessi, l'essere limitati e determinati fa sì che non possano esprimerlo adeguatamente: ma in qualche modo tuttavia lo esprimono perchè sono sue creature. Mediante queste espressioni viene adunque a determinarsi e ad illustrarsi in noi l'idea della verità: e viene chiamato a rifletter sopra di essa il nostro intelletto; pel naturale rapporto che hanno queste espressioni colla cosa espressa. I vocaboli poi ci richiamano alla mente le cose da noi conosciute, e perciò questi esseri tutti che esprimono l'essere eterno, o vero le loro qualità, come avviene nei vocaboli astratti. Dopo dunque gli esseri da noi conosciuti e percepiti, anco i vocaboli diventano utili per condurci a riflettere su quella idea della verità, mentre essi ci conducono a riflettere sugli esseri che la esprimono.

Mediante i rapporti adunque che ha l'idea della verità cogli esseri a noi conoscibili in questa vita, essa diventa a noi cognita, diventa oggetto delle nostre riflessioni e de' nostri studi, viene determinata; ed acquista ai nostri occhi una realtà che prima non ci appariva. Resa per tal modo reale agli occhi nostri questa idea, cioè a dire visibile, ella potrà essere significata con un vocabolo che diverrà a noi intelligibile. Quindi l'espressione da noi adoperata della *forma della giustizia*, o vero, che è il medesimo, l'enunciazione di quella suprema legge che ci ordina di riconoscere i gradi di eccellenza negli esseri da noi percepiti ha veracemente per noi un valore, ha un significato sebbene non racchiuda in se stessa nissun essere individuale, nè veruna classe di esseri; egli sarebbe stato al

I
tutto impossibile, che noi avessimo intesa quella enunciazione senza aver ricevuta già precedentemente la cognizione di molti esseri particolari. Ma dopo aver ricevuta questa cognizione, dopo aver giudicato di molti esseri che sono caduti sotto i nostri sensi, e per questi sotto il nostro intendimento; dopo esserci accorti che non conveniva mai che in alcuno di questi nostri giudizi facessimo torto agli esseri giudicati; dopo aver in somma sentito in particolare riguardo a ciascuno di questi esseri che noi eravamo obbligati di riconoscere, tali quali ci apparivano, tutte le prerogative dell'essere percepito; dopo in somma di essere stata scossa con degli esempi particolari la nostra attenzione, dopo essere stati dal nostro intelletto trovati questi quasi punti d'appoggio necessari alle sue operazioni in esseri sussistenti ed alla sua portata; dopo tutto questo solamente il nostro intelletto è divenuto capace di vedere in tutti quei giudizi particolari esistere qualche cosa di comune, che dà a tutti egualmente la esistenza e la forza; essere questa cosa comune, che in tutti esiste quei giudizi particolari indipendente dai loro oggetti, i quali sono mutabili: questi oggetti non essere che la materia dei giudizi stessi, ma ciò che hanno di comune essere la loro forma; quella forma precedere la materia, la quale è accidentale, mentre quella forma ha un carattere di necessità: potersi quindi dividere quella forma da ogni materia, potersi considerar quella legge, quella forza di obbligare per conseguenza in separato da'suoi oggetti: in tal modo l'uomo è condotto a fissare la sua attenzione sopra la pura forma morale; egli quindi la esamina, egli trova che è una forza obbligante, una necessità ch'egli chiama morale, una regola dei suoi giudizi, un'idea astratta, e anzi la più astratta di tutte; l'idea in somma della verità che in lui esiste precedentemente a qualunque giudizio, mentre anche il primo dei giudizi da lui formati avea il bisogno di quest'idea, di questa regola per formarsi.

Così l'idea della verità si ritrova primieramente innata nell'uomo senza che ei se n'accorga, egli poscia quando incomincia a formare dei giudizi colla sua mente fa uso di essa, ma non riflette ancora sopra di essa, ma non è in caso di parlare di essa: essa non è

diventata ancora oggetto della sua attuale cognizione; finalmente poi quando riflette sopra i suoi stessi giudizi, quando li esamina, quando distingue le parti di cui sono composti, allora viene in cognizione di ciò che dà la forza a tutti questi giudizi, che è quanto dire allora solo conosce attualmente questa forma della verità che ha portato sempre con sè senza ravvisarla, allora egli le dà un nome, allora questo nome per lui ha un significato: allora in somma anche le parole non solo le cose il posson condurre a riflettere alla forma della verità.

In tal modo adunque la forma della verità giace in noi fino dal primo istante della nostra esistenza; ma tuttavia ella non diventa oggetto della attuale nostra cognizione, o sia della nostra scienza, prima che abbiamo trovato delle espressioni di lei che in qualche modo ce la determinino e ce la rendano visibile e sussistente.

Queste espressioni sono di due maniere: le prime che hanno con essa un rapporto naturale e sono le cose sussistenti, le quali cadono sotto i sensi e quindi sotto il nostro intelletto: e le quali, partecipando dell'essere, formano anche un'espressione, sebbene imperfetta e parziale dell'essere: (1) le seconde che hanno con essa un rapporto convenzionale sono i vocaboli, i quali diventano solo atti a significarla mediante gli oggetti, che hanno precedentemente condotta la nostra attenzione a riflettere sopra di essa forma della verità, dandole una sussistenza in sè stessi mentr'ella in noi non sussisteva come cosa reale e da sè, e quindi visibile agli occhi nostri.

[85] Se noi applichiamo questa dottrina a quegli otto ordini, che abbiamo più sopra enumerati di formule imperative, vedremo agevolmente come questi diversi ordini sieno nati dalle diverse espressioni della legge morale.

Il primo ordine, che è l'ultimo a rinvenirsi nel progresso che fa la nostra scienza morale, non contiene che la pura forma della giustizia, espressa con soli vocaboli.

L'ottavo ordine di formule imperative all'incontro contiene la forma della giustizia espressa colle sole cose sussistenti che ci si

(1) S' intende sempre l'idea degli oggetti.

I

presentano (1). Il primo ordine contiene il risultato di tutti i nostri giudizi morali, e quasi l'estratto di questi, cioè la sola regola morale comune a tutti: l'ottavo ordine all'incontro contiene tutti questi giudizi tali quali noi prima li facciamo. Come questi giudizi morali, che danno luogo alle formule dell'ottavo ordine, sono i primi giudizi morali che nel nostro operare facciamo; così il giudizio contenuto nella formula del primo ordine è l'ultimo di tutti, perchè un giudizio che facciamo sopra i giudizi. Nelle formule dell'ottavo ordine entrano tutti gli oggetti particolari sopra cui giudichiamo, tutto v'è determinato. Nella formula all'incontro del primo ordine sono esclusi tutti gli oggetti particolari; anzi qualunque particolarizzazione: e in luogo degli oggetti è sostituito l'astratto massimo, cioè gli esseri in genere, e non vi sono perciò altre espressioni che i vocaboli, i quali, come abbiamo veduto, hanno la particolarità di segnare gli astratti, e renderceli quasi direi sussistenti. Nè si dica che nell'ottavo ordine s'adoperano anche i vocaboli, poichè questi non s'adoperano già per esprimere la forma della giustizia, ma gli oggetti stessi, espressioni della forma della giustizia. Per questo le formule dell'ottavo ordine esprimono giudizi morali che l'uomo fa i primi di tutti gli altri, che perciò non hanno bisogno dei precedenti, e quindi debbon essere intesi immediatamente, perchè sono gli oggetti stessi che parlano all'uomo: ma ciò che col primo giudizio si enuncia, l'uomo nol può già conoscere a prima giunta, mentre si enuncia un'idea astratta e al tutto spogliata d'oggetti.

Finalmente i cinque ordini delle formule imperative, che stanno fra il primo e l'ottavo esprimono la forma della verità, parte colle cose stesse e parte coi vocaboli, perchè non sono che dei giudizi i quali hanno del generale e del particolare; comprendono delle idee astratte e degli esseri sussistenti: in quanto comprendono delle idee astratte e generali sono espressi mediante vocaboli; giacchè l'astratto, come dicemmo, come tale, cioè come separato dalla cosa,

f sei

(1) Questo, rispetto a Dio, bisogna intenderlo detto dell'ordine *sopranaturale*.

non è sussistente che nei vocaboli: in quanto comprendono degli esseri sussistenti, cioè che possono venir da noi immediatamente percepiti anche senza soccorso di voci, possono essere espressi cogli esseri stessi. Ma perchè in questi giudizi i vocaboli entrano ad essere necessari, quindi non possono essere i primi espressi; i primi espressi non possono essere che quelli dell'ottavo ordine, perchè non havvi bisogno in esso di vocaboli, ma solo di oggetti determinati e della forma della verità: questi li percipiamo coi sensi, e quella la portiamo innata con noi.

Per le cose ragionate fin qui consegue che la morale è immutabile; e che mutabili non sono se non le sue diverse espressioni.

Ma come le espressioni dell' unica forma morale le abbiamo partite in due specie, l' una delle quali sono gli oggetti stessi in quanto costituiscono i nostri giudizi morali; l'altra sono i vocaboli o vero de' segni sensibili convenzionali; quindi si debbe notare parimenti due sorta di mutabilità nell'espressioni della morale.

Gli oggetti stessi in quanto costituiscono i nostri giudizi morali non sono già solamente espressioni convenzionali della forma morale: essi hanno un rapporto naturale e necessario con detta forma, sono applicazioni della medesima: quindi contengono in sè medesimi la forma stessa sebben parzialmente, e non appurata dalla materia: in somma come li abbiamo più sopra descritti sono gli atti particolari di quella forma che è come la potenza morale. Quindi gli otto ordini di formule o di giudizi da noi enumerati, che sono le espressioni della prima specie della forma morale, non possono avere che una mutabilità relativa all'uomo, cioè a dire che l'uomo può venire ad una cognizione più o meno estesa di questi giudizi e di queste formule, sebbene ciascuna formula contenga un'immutabile verità. Ogni formula non è che un decreto, come vedemmo, od una legge: ogni legge è semplice; dunque non può esser soggetta a mutazione; non ci può avere altra alternativa se non quella che sia vera o che sia falsa, che obblighi, o che non obblighi: ma questa questione è perfettamente identica con quella onde si ricerca se esista o vero se non esista. Si potrà adunque bensì cercare se una

I
legge esiste; ma sarebbe una ricerca assurda quella se sia mutabile. Per mutarsi ha bisogno prima di distruggersi: la legge nella quale verrebbe a mutarsi, come si suppone, non sarebbe più quella, ma una nuova legge. La legge naturale adunque o non esiste, o è immutabile.

Le espressioni adunque della forma morale di prima specie, cioè quelle degli oggetti stessi, partecipano l'immutabilità della detta forma, perchè non sono altro che la stessa forma derivata ed espressa in molti giudizi particolari, e la mutabilità di queste espressioni non è che relativa alla cognizione dell'uomo: l'uomo forma più o meno di tali giudizi, di tali decreti, di tali leggi secondo che ha occasione di formarne più o meno; ma la verità di tutte quelle che forma, è immutabile; perocchè se non fossero vere non sarebbero nè pur leggi, ed essendo vere sono altresì immutabili come è immutabile la verità. All'incontro le espressioni de' vocaboli ed altri segni sensibili che tengano il luogo de' vocaboli, come la scrittura, essendo puramente convenzionali, e non avendo un nesso necessario e costante con ciò che esprimono, non partecipano nè pure da ciò che esprimono l'immutabilità. Queste espressioni adunque sono propriamente il soggetto della mutabilità, che trovar si può ne' morali ragionamenti.

Egli è da osservarsi a questo proposito che, appunto perchè tali espressioni delle idee morali sono convenzionali e perciò non hanno alcuna necessità e immutabilità, egli succede ancora che possano esser moltiplicate a piacimento, e quindi nascono le espressioni sinonime, cioè dell'espressioni diverse che esprimono la cosa stessa. Di qui uno dei maggiori fonti degli errori umani nelle morali dottrine. L'uomo nei segni delle sue idee vede altrettante idee, o vero, che è il medesimo, altrettanti oggetti corrispondenti. Egli nasce adunque che s'immagini degli oggetti che non esistono, perchè è inclinato a moltiplicarli a quello stesso modo che i loro segni moltiplicano: egli scambia l'oggetto col segno, giacchè succede che molti segni assumono d'esprimere lo stesso oggetto, egli bene spesso trapassa poscia ad assumere molti oggetti. Basti un sol fatto in prova di ciò, quello della mitologia. Una delle cagioni principali onde fu

moltiplicata la divinità, venne dai diversi nomi che si cominciò ad applicarle: la moltiplicazione delle lingue a ciò molto contribuì. Avendo quasi ogni famiglia la sua propria maniera di esprimersi ebbe anche un nome diverso per la divinità; unite le famiglie in una pubblica società non s'intesero scambievolmente; avendo un vocabolo a parte ciascuna per indicare Iddio, s'immaginò ancora ciascuna d'avere per sè un Dio diverso; ecco nato il politeismo; si troverà parimenti nelle storie successa per questo modo la moltiplicazione dei personaggi illustri: non solo molti Giovi, ma i molti Ercoli, i molti Bacchi, i molti Mercuri ecc., nacquero ben sovente d'un simil modo. Or quest'errore medesimo nacque nella legislazione. Quando s'incominciarono a scriver le leggi, allora s'immaginò che fossero state formate novelle leggi diverse dalle leggi naturali, e si chiamarono leggi civili. Il cambiamento non era nato che nell'espressione delle leggi, non punto nelle leggi stesse. Quelle leggi stesse che prima si conservavano nelle menti degli uomini, colla favella si espressero, e poscia colla scrittura. La mente degli uomini ne conservava i segni naturali delle leggi: la favella e la scrittura non erano che i segni convenzionali. Ma ben presto prendendo questi segni convenzionali per le cose segnate, si suppose che le leggi stesse soffrissero quei cangiamenti che soffrivano queste espressioni mutabili: l'uomo viene sempre colpito di più da tali espressioni esterne sensibili, che da i tenui vestigi delle sue idee che stanziano nel segreto del suo intendimento. V'ebbe di più: le leggi stesse che è quanto dire l'espressioni naturali e necessarie della forma della giustizia, hanno un solo principio, vale a dire discendono tutte da questa stessa forma: i segni all'incontro convenzionali hanno un altro principio, vale a dire l'arbitrio, la convenzione, ed anche la potenza dei loro inventori. Quindi accade che si perdettero di vista il solo principio da cui dipende tutta la legislazione, s'introdusse in essa dei principi eterogenei, si suppose che ella derivasse non già solo dalla pura ed eterna verità, ma ben ancora dall'autorità, dall'arbitrio degli umani legislatori: in somma si tolse ciò che era il principio solo dei segni convenzionali della

I
legge, come fosse il principio della stessa legge. Nostro ufficio è d' insistere su questo errore perniciosissimo, e di combatterlo. Noi non ammettiamo che un solo principio di qualunque legislazione, lungi da noi di attribuire la possa di far leggi alla potenza, all' arbitrio, alla autorità umana. Questa non può formare che delle espressioni e dei segni della legge: la legge precede tutti questi segni, tutte queste espressioni. Lungi da noi il dividere il diritto civile dalla morale: la legislazione interna dalla esterna: quella non può essere che una parte ed una espressione di questa: altrimenti non sarebbe legislazione. Non facciamo noi del diritto un fatto, od una potestà materiale: il diritto è una potestà o libertà morale: per morale intendiamo autorizzato da quella forma morale da cui derivano tutte le specie di uffici e di virtù. Il codice civile adunque, le relazioni esterne fra gli uomini non sono già punto cose appartenenti alla prudenza, ma cose appartenenti alla giustizia, e l' uomo debbe essere e debbe comparire morale dovunque, tanto nella piazza che nella chiesa, tanto al cospetto del giudice civile che ai piedi del sacerdote.

Riassumendo: Tutte le mutazioni che si possono notare nella morale non appartengono punto ad essa, ma sono unicamente effetti dello spirito dell' uomo. Nello spirito dell' uomo si possono notare quattro progressi distinti ch' egli fa rapporto alle leggi morali.

[57]

1.º Il primo progresso consiste nel dedurre ch' egli fa senza che se ne accorga l' uno dall' altro gli otto ordini di formule imperative, applicando l' idea della giustizia ch' egli porta in se stesso agli oggetti particolari ai quali s'abbatte, e ricavandone per tal modo quei giudizi pratici con cui regola la sua vita. Questo progresso ch' egli fa, va dal generale al particolare; ma per tal modo che egli usa del generale senza punto fissarvi sopra i suoi sguardi, che tutti porta e quasi concentra nello scopo pratico de' suoi pensieri.

2.º Il secondo progresso è quel della scienza dell' uomo: la scienza dell' uomo non è che il raccolto avuto dalle sue attuali cogitazioni. Ora le sue attuali cogitazioni egli rivolge prima sui particolari e poi di mano in mano sui più generali. Giacchè egli avviene ben sovente di dover cercare la ragione dei particolari, quindi viene

indotto a salire ai generali che questa ragione contengono. Il progresso adunque della scienza umana, cioè di ciò che l'uomo sa ed afferma di sapere è appunto l'opposto del primo progresso. Egli comincia coll'ottavo ordine delle formole imperative e di mano in mano ascende fino al primo. L'uomo non parla che delle cose che egli sa di conoscere. Il primo progresso adunque è l'ordine dei suoi pensieri: questo secondo è l'ordine de' suoi discorsi, che esprimono primieramente i pensieri degli oggetti sussistenti, poscia i pensieri riflessi su' suoi pensieri.

3.^o Il terzo progresso consiste nell'estensione che può ricevere ognuno degli otto ordini imperativi. Parlando dell'ultimo che è quello che può essere il più esteso di tutti, e che forma per così dire la gran base di questa piramide, di quest'edificio morale; egli è evidente che l'uomo formerà in maggior numero di quei giudici pratici, di quelle formole imperative secondo che se gli presenteranno maggiori occasioni. V'ha dunque un progresso in estensione per quest'ordine relativamente all'uomo. Egli può formare più o meno di questi giudizi. Giacchè poi questi giudizi che hanno del particolare non sono che le espressioni naturali come abbiám detto della pura forma della giustizia; quindi questo progresso consiste in un ampliamento successivo che fa l'uomo delle *espressioni naturali della forma della giustizia*.

4. Finalmente il quarto progresso dello spirito umano consiste nell'ampliamento delle espressioni convenzionali, cioè nel passaggio che fanno i doveri e le leggi dall'uomo percepite dalle idee ai vocaboli, e dai vocaboli ai diversi generi di scrittura a cui s'affidano.

Non ci pare necessario di trattenerci più a lungo sul primo di questi progressi rappresentato nella disposizione nella quale abbiám posti e quasi schierati gli otto ordini di formole imperative. Procedendo dal primo all'ottavo si vede tutta l'estensione di questo progresso col quale lo spirito umano partendo, senza pure accorgersene, da un'idea sommamente generale viene deducendone i più particolari risultamenti.

I

Piuttosto crediam necessario d'aggiungere qualche osservazione sul secondo progresso; su quello cioè che fa la scienza umana e l'umano ragionamento nelle dottrine morali. Sebbene anche di questo apparisca tantosto tutta l'estensione, mentre lo spirito con esso fa la stessa via che nel primo progresso, ma in una direzione contraria, prendendo cioè le mosse da un ottavo ordine di formole imperative e di mano in mano retrocedendo fino a scoprire la prima formula generalissima, tuttavia gioverà che marchiamo i suoi principali passi in questo cammino: e in ciò considereremo la serie che riguarda i doveri verso gli uomini, lasciando quella che riguarda Iddio per semplificare il discorso.

L'ottavo ordine adunque come anche il settimo parla di uomini individuali e di azioni prese pure individualmente. Questi adunque sono la materia del giudizio pratico, e somministrano gli oggetti sopra cui pronuncia la sua sentenza la coscienza stessa dell'uomo. Nel foro esterno poi queste formano l'oggetto della sentenza del giudice che applica la legge ad una persona particolare sopra particolari azioni, e così pure dei privilegi ecc.

Gli ordini all'incontro VI, V, e IV che non hanno una particolareizzazione individuale, ma solamente specifica, somministrano la materia alle leggi e precetti morali, e sono l'argomento del trattato degli uffici; nel foro esterno esse costituiscono la materia delle leggi civili; le quali non possono riguardare uomini particolari come fa la sentenza del giudice, nè dalla parte di chi resta obbligato, nè dalla parte di chi obbliga, ossia possiede il diritto (ordine IV-V), come non possono nè pur riguardare un'azione individuale, ma bensì una specie di azioni: per cui non si usa di chiamar legge se non ciò, che ha questa generalità; cioè 1° obblighino verso una classe di uomini e non verso un uomo solo; 2° obblighino una classe di uomini e non un uomo solo; 3° riguardino una classe d'azioni, e non un'azione sola. La natura delle leggi civili adunque è tale da aver una generalità che non sia discosta se non d'un solo passo alla perfetta particolarità pratica; sicchè basta solo l'applicazione che ne fa il giudice alle persone e alle azioni singole per renderle obbligazioni pratiche dell'ottavo ordine.

Il terzo ordine di formule imperative, che ordina di rispettare la personalità umana, è il fonte da cui promana il trattato degli uffici morali come quindi anche il codice civile, giacchè, come vedemmo, il terzo ordine delle formule imperative produce i tre ordini susseguenti.

Finalmente il secondo ed il primo ordine delle formole imperative costituiscono la metafisica della morale e delle leggi. Giacchè le formule di questi due ordini sono al tutto esenti e pure da tutti gli oggetti particolari, esse non possono già essere dall'uomo conosciute senza una speculazione della sua mente: esse non possono enunciarsi colle espressioni naturali degli oggetti, ma solamente colle espressioni convenzionali dei vocaboli; gli oggetti non le esprimono che parzialmente: restringono e limitano mai sempre la loro generalità: è proprio solamente dei vocaboli poter esprimere una generalità così incondizionata ed indeterminata; e questi prestando, come vedemmo, sì preclaro servizio, perfezionano la scienza morale, mentre ne rendono possibile la metafisica.

Il progresso dunque della scienza morale si può dire che avvenga per quattro passi principali: 1.° Comincia dalle sentenze che pronuncia la coscienza di ciascun uomo sopra le proprie operazioni. 2.° Segue a trarre da queste sentenze più volte ripetute dei precetti morali che esprimono i doveri dell'uomo con una certa generalità. 3.° Sale per terzo a riconoscere che tutti questi doveri hanno il loro fondamento nella dignità stessa dell'umana natura. 4.° Finalmente cerca che cosa sia che renda tanto rispettabile un essere, e trova che questo è la personalità, la quale rispettabile si dimostra in se stessa, per cui noi siamo costretti di convenirne per forza della verità.

Cirimangono ora da esaminare i due ultimi progressi dello spirito umano nelle cose morali; cioè il 3° ed il 4° dei sopra enumerati: Il terzo consistente nella estensione che prendono continuamente maggiore le espressioni naturali della forma morale o sia nella moltiplicazione delle formule degli ordini inferiori ai tre primi; giacchè i tre primi hanno un numero di formule determinato: il quarto consistente nell'aumento delle espressioni convenzionali.

Noi crediamo per chiarezza maggiore di cominciare dal quarto ed esporre in appresso il terzo. Veggiamo dunque con qual ordine i doveri morali dall'uomo riconosciuti furono da lui espressi anche colla scrittura, ricevendo per tal modo anche una forma esteriore di precetti e di leggi.

Perchè tuttavia non fa bisogno di più al nostro scopo ci restringeremo a veder questo relativamente ad una parte della scienza morale, cioè a quella parte che forma l'oggetto della giurisprudenza. Perchè, come altrove dissi, questa non è già qualche cosa che sia separata dalla scienza morale: essa non è che una parte di tale scienza, e se ciò non fosse essa non avrebbe alcuna forza di obbligare moralmente l'uomo più di quella che s'abbiano le funi ed i ceppi. La sola differenza che c'è fra questa e l'altra parte della morale non istà che in un accidente; cioè in quel segno esterno col quale abbiamo veduto che i diritti degli uomini debbono essere manifestati perchè abbiano forza di obbligare. Infatti gli uomini non possono rispettare i diritti altrui se questi non sono manifestati, e perchè sieno loro manifestati è bisogno di un segno esterno. Sebbene poi questo segno abbia qualche relazione naturale col diritto che manifesta, tuttavia si può enumerare fra i segni *convenzionali*, perchè tale relazione non è mai necessaria. Quindi avviene che gli uomini dovendosi dirigere secondo questi segni esterni e che non hanno un necessario legame coi diritti segnati, vengano talora condotti in inganno, o perchè questi segni si rimangano nascosti, o perchè sieno difettosi, cioè dimostrino di più o di meno di quello che dovrebbero: mostrino dei diritti là dove non vi sono, e rimangano di mostrarli là dove vi sono. Quindi è stato necessario di distinguere la *legalità* dalla *moralità*, questa consistendo nei diritti stessi, e quella nei segni secondo i quali l'uomo è costretto di portare dei diritti giudizio. Quindi la legge esterna dovette riuscire il risultato di due scienze totalmente diverse: 1.° La prima della morale, cioè di quella parte della scienza morale che riguarda le relazioni degli uomini; e che perciò costituisce i loro scambievoli doveri e diritti: 2.° La seconda di un'arte critica la quale insegnasse i modi di conoscere i

I

[8. 8]

V. Progreſſo

←

segni esterni dei diritti, e di dare a questi segni il loro giusto valore. La prima di queste due parti costituisce propriamente parlando tutta la forza e l'essenza della legge: e la seconda non è che una condizione che viene posta dalla natura sensibile dell'uomo, perchè la legge possa sopra di lui operare. Egli è sommamente importante di non confondere queste due parti; la seconda non aggiunge nulla alla prima. La legalità non può essere che il linguaggio della moralità, se questo linguaggio non esprime la moralità è menzognero e non ha forza alcuna. La legalità trovata in contradizione colla moralità è adunque un assurdo: la legalità in questo caso sarebbe nulla per se stessa. Egli è appunto qui che consiste ciò che abbiamo nominato più sopra la sostanza della giurisprudenza, questa sostanza non consiste se non in questo, che tutti i diritti del diritto civile discendono dallo stesso principio da cui tutta la morale discende, e si possa dire con verità non esser altro che un diritto naturale scritto: non vi entri nessun arbitrio come tale, ma solo in quanto esso stesso è morale: e in somma vi sia l'accordo più perfetto che sia possibile fra la legalità e la moralità, sicchè questa non tenga mai il luogo e non usurpi giammai l'onore dovuto a quella, ma unicamente le presti un fedele servizio esprimendola e manifestandola colla maggiore accuratezza e verità.

Restringendoci adunque ad esporre il quarto progresso che lo spirito umano fa nella scienza morale per riguardo a quella parte che tratta le esterne relazioni degli uomini, e fissa i loro doveri ed i loro diritti, noi veniamo a racchiudere nel nostro ragionamento i cinque ultimi ordini delle formule imperative, i tre primi dei quali, cioè il quarto, il quinto ed il sesto prestano la materia delle leggi, ed i due ultimi cioè il settimo e l'ottavo prestano la materia delle sentenze giudiziali. L'uomo non può giammai fare i primi suoi movimenti se non è spinto a ciò da qualche forza che agisca sopra di lui. Perchè noi veggiamo adunque come le formule imperative, contenute ne' cinque ordini sunnominati, passino dall'essere conosciute e parlate all'essere scritte, noi dobbiamo vedere da qual forza ossia da quale ragione possa essere l'uomo a far ciò condotto.

Rom. Naz. XXX
p. 749

[89]

Questa forza o questa ragione non può essere che il desiderio ch'egli ha, che i suoi diritti sieno sempre più difesi e guardati: e la ragione di questo desiderio non è che il bene che egli ha riposto negli stessi diritti. Ma a noi bisogna che indaghiamo più diligentemente i caratteri di questa importanza ch'egli mette ne' suoi diritti: e non possiamo ciò far meglio che coll'esaminare la natura del dispiacere ch'egli prova quando questi diritti gli vengono da altri violati. Richiamiamoci a mente ciò che abbiamo detto ancora in questo argomento: questo varrà anche a farci conoscere sempre più quanto il diritto sia intimamente unito alla morale, come cioè il diritto non sia niente di fisico, ma interamente un potere morale. (1)

Il sintomo onde si conosce se con qualche nostra azione abbiamo violato un altrui diritto, e perciò stesso se quel diritto esisteva, si è il dispiacere recato colla nostra azione, quando ella sia fatta nota a colui del quale cadeva dubbio che il diritto gli appartenesse. Questo sintomo è sommamente importante a ritenersi, e ne è manifesta la verità. Poichè non c'è altra ragione naturale, per la quale ci sia vietato di fare un'azione che riguardi i nostri simili, se non perchè loro facciamo con essa un dispiacere. Questo abbiamo veduto essere tutto il fondamento dei diritti: avere un diritto ad una cosa è lo stesso che avere il diritto di non esser molestato. Da questo diritto, così naturale e così semplice, nascono tutti i diritti particolari. Ma non ogni molestia che altrui cagioni il nostro operare è sintomo della violazione dell' altrui diritto. La molestia accagionata debbe avere, in colui che la sente, ragionevolezza: poichè nessuno si potrebbe dolere se la nostra azione fosse rivolta o a rivendicare un nostro diritto usurpato, o intorno a ciò che altri non ebbe ancora unito a sè stesso col legame morale, o non ebbe tale unione col necessario segno esterno manifestata. Quindi tale molestia altrui accagionata, perchè possa esser sintomo della violazione d' un altrui diritto, non basta già che sia un dolor fisico, ma bensì debbe essere un dispiacere morale. Per dispiacere morale intendo un risentimento, che fa la ragione nell' uomo che viene offeso. E ciò è ben naturale. Questo risentimento o dispiacere morale è una conseguenza neces-

(1) Qui finisce la prima puntata pubblicata
nella Riv. Nov. 1886, vol. x x x.

saria di quell'atto morale con cui abbiamo prodotto il nostro diritto. Noi abbiamo prodotto il diritto col legame morale, che abbiamo posto fra l'oggetto del diritto e noi, cioè a dire con quell'atto della volontà con cui abbiamo destinato l'oggetto a servire ai nostri usi. Se questo oggetto viene sottratto ai nostri usi, noi siamo feriti ed offesi nel proponimento o nella destinazione da noi fatta di quell'oggetto: e giacchè quel proponimento era un atto morale, cioè intellettuale e giusto, noi siamo offesi in una cosa morale. Or questa offesa, che noi sentiamo, costituisce per ciò appunto un dispiacere morale, e produce un risentimento morale. Quest'è quel dispiacere o risentimento che stabiliamo per sintomo della violazione del diritto, e quindi ancora per prova che il diritto esisteva.

In un passo di Polibio sembra molto bene indicato questo risentimento come prova della proprietà che ha l'uomo ad esclusione delle bestie, nelle quali può bensì cadere il dolore e tutti gli effetti di questo, ma non mai il dispiacere ed il morale risentimento. « Giacchè, » egli dice, il Greco storico, in questo s' allontana dagli altri animali « la specie umana, che usa la mente ed il discorso, non è al tutto credibile che un atto sì alieno dalla sua natura, (parla dell'ingiuria « ne' parenti e benefattori) dovesse essere dissimulato come incontra « negli altri animali; ma bensì dovesse essere rievocato all'animo « con significazione d'offesa ».

È tanto importante la distinta cognizione di questo sintomo, che noi crediamo bene di descriverne con diligenza i caratteri, alcuni dei quali sono ben anche delicati e difficili ad essere percepiti. La loro nescienza noi crediamo che abbia prodotto molti errori nella giurisprudenza.

I primi due caratteri sono quelli che abbiamo accennati cioè:

1.° questo dispiacere debbe essere intellettuale, e non meramente sensibile, debb'essere l'intelletto che giudica d'essere stato offeso; non debbe già essere stato una semplice percezione di dolore avvenuta nel senso.

2.° Questo dispiacere debbe essere giusto; cioè il giudizio, che altri fa coll'intelletto d'essere stato offeso, è necessario che sia

I
un giudizio vero: e per esser vero è necessario che sia stato veramente da altrui invaso quell'oggetto che trovavasi a noi unito tanto col legame fisico quanto con quel legame morale che abbiamo più sopra indicati, come i costitutivi del diritto. Oltre questi caratteri è necessario di aggiungerne due altri, che sono i più difficili ad essere ben percepiti; ma che non sono meno essenziali.

3.º Il terzo carattere adunque si è, che quel dispiacere sia attuale, e non già solamente in potenza, tosto che venga conosciuto l'attentato contro al proprio diritto. Come abbiamo veduto precedentemente che il potere acquistare un diritto è ben diverso dall'averlo già acquistato, e che nè pure la speranza di acquistarlo in futuro ha virtù di produrre un diritto, ma che, acciocchè questo venga acquistato, fa bisogno propriamente che sia emesso quell'atto della volontà che lega con noi moralmente ciò che prima aveva con noi una fisica relazione: così parimente non evvi già il sintomo della lesione del diritto, quando l'attentato conosciuto non produce alcun attuale dispiacere, ma può solamente produrlo in avvenire. Debbe adunque trovarsi attualmente questo dispiacere morale dato che sia l'attentato: poichè infatti potrebbe venir leso un mio diritto, tolta per modo d' esempio una cosa mia senza ch' io lo sappia: nel qual caso non me ne posso dolere, e tuttavia il mio diritto è leso perchè, tostochè simil fatto mi si rendesse manifesto, io ne sentirei quello sdegno morale che nasce in chi si reputa offeso.

Si opporrà che se si mette per condizione che l'ingiuria debba essere manifestata perchè altri se ne possa dolere, in tal caso il dolore che altri ne prende, non può essere sintomo del diritto violato; poichè chiunque venisse a conoscere essergli stata sottratta una cosa che avea con lui una fisica relazione, sebbene non avesse ancora un legame morale, una cosa in somma che egli non avea ancora resa di suo diritto, ma che era in potenza, e fors' anche in speranza di renderla tale, certamente se ne dorrebbe. Appunto per questa difficoltà che insorge, dissi esser difficile comprendere bene questo terzo carattere. La distinzione sta qui: altro è il fatto, altro è l'ingiuria cui produce il fatto. Dissi che il dispiacere attuale debbe nascere cono-
11 ←

sciuto il fatto ; perchè egli sia sintomo del diritto violato, non dissì *conosciuta l'ingiuria* : poichè tutta la forza di questo sintomo sta interamente in questo, che l'uomo appena conosciuto il fatto conosca da sè stesso immediatamente che questo fatto è ingiurioso ai suoi diritti. Mi spiego. Se viene invaso un campo, e questo fatto dell' invasione viene portato a mia notizia, io immediatamente ne sento altresì il dispiacere morale di cui parliamo, se il campo è mio, e per tal modo, conosciuto per altrui relazione il fatto, conosco da me stesso l'ingiuria : ma se il campo non è mio, io non mi posso punto chiamare offeso, e quindi il fatto lo conosco egualmente, ma l'ingiuria non così, perchè nel fatto non ce la trovo. Che se ce la trovassi, mentre ella non ci fosse, allora il mio dispiacere mancherebbe del secondo carattere, cioè d'essere giusto. Questo terzo carattere adunque consiste in quell'attuale risentimento che nasce tantosto in colui, il quale venga a cognizione d'un fatto che lede qualche suo diritto.

4.° Il quarto carattere finalmente è, che questo dispiacere o risentimento basta che sia *interno*, e nel *giudizio della mente* : ed anche dato che questa non sia impedita da errore. In fatti può avvenire che per un errore, per un pregiudizio, per una falsa opinione concepita nell'animo si reputi bene il male che si riceve, non già perchè questo non sentasi, e non conoscasì come male, ma perchè l'intelletto lo considera in relazione con qualche altro bene maggiore. Può ancora avvenire che ciò sia effetto della virtù ; che la virtù cioè e la magnanimità non solo non si richiami delle offese e non ne faccia all'esterno veruna dimostrazione ; ma ancora che per qualche fine superiore riceva le offese con gioia, come altrettanti esercizi della virtù. In questo secondo caso la lesione del proprio diritto non porta già un dolore di quelli che io chiamo prevalenti nell'uomo ; poichè anzi viene desiderata e reputata un bene. Ma non è per tutto questo ch'ella sia meno conosciuta per offesa ; anzi ella si reputa appunto un bene, perchè come tale si riconosce, consistendo la grandezza dell'animo nel tollerare appunto i mali e non i beni, e nel perdonare a quelli da cui sappiamo di ricevere delle ingiurie, non già a quelli che riputiamo non farci alcun male.

I

Basta adunque, perchè ci sia il risentimento morale di cui parliamo, che l' intelletto giudichi esister l' offesa, la lesion del diritto : non è poi necessario che l' intelletto giudichi altresì essere un male per noi questa lesione di diritto nella sua relazione col nostro perfezionamento : non è neppur necessario che l' animo nostro riceva con dolore questa offesa, mentre anche ricevendola con gioia la riconosce tuttavia per offesa. Quindi indarno Giuliano adduceva l' amore che i cristiani avevano alla povertà ed ai patimenti a giustificare i crudeli trattamenti ch' egli faceva di loro : la sua colpa diventava assai più grave colle ingiurie onde copriva persone tanto magnanime, tanto sublimi : quella virtù che sopportava con ilarità queste ingiurie, non faceva già che queste non fossero ingiurie, ma le rendeva più atroci e più empie; e il sofisma di quest'ipocrita dimostrava l'anima non solo la più ingiusta, ma la più vile, la più grossolana, la più insensibile a quanto havvi di generoso e di grande nell' uomo. Quest' eroismo però di virtù che dà luogo al quarto carattere del sintomo di cui parliamo, non può essere generale nell' umanità : essa è un' eccezione di ciò che avviene comunemente fra gli uomini ; ma un' eccezione che onora la specie.

Perciò i tre primi caratteri sono di maggior uso, e specialmente il terzo, che racchiude direi quasi in sè stesso tutto lo spirito della esposta teoria dei diritti.

[§ 10]

Questa teoria, se non ci inganniamo, a noi pare esser quella della natura. Che cosa può aver condotti gli uomini a stabilire delle difese e delle guarentigie ai loro diritti scambievoli se non questa molestia, questo risentimento morale che loro cagionavano le infrazioni dei diritti? Le difese poi e le guarentigie dei diritti che gli uomini hanno saputo inventare non indicano anche queste un uso della ragione ? non dimostrano quindi un risentimento intellettuale e morale ? chi non ricevesse altro che la sensazione fisica, potrebbe inventare giammai dei mezzi ingegnosi per guardarsene ? Finalmente i diritti stessi sulle cose così esclusivi, avrebbero mai potuto aver luogo fra gli uomini se non per la limitazione delle cose e del loro uso ? avrebbero potuto aver luogo se queste cose, questi beni esterni

si avessero potuti godere contemporaneamente da tutti? non già. Egli è adunque perchè ciò che è goduto da 'uno non può contemporaneamente essere goduto dagli altri, che nacque il pensiero in ciascun uomo di conservare la cosa ai propri usi, che nacque quindi il diritto o la proprietà esclusiva. Appunto perchè ciò che ho destinato di goder io, non può esser goduto da altri, io mi risento e mi chiamo offeso se mi vien sottratto ciò che io il primo avea destinato di godere. Questo dispiacere adunque nell'essere frustrato del godimento ch'io m'era preparato, senza aver data molestia a nessuno in preparandomelo, è ciò che io con ragione cerco di tener lontano da me: ciò che impone agli altri il rispetto della cosa mia, mentre la legge naturale vieta che a nessuno si dia dispiacere (1).

La origine dei diritti pertanto in tal modo spiegata è semplicissima e naturale. Il sistema adunque che fa discendere i diritti originalmente dalla violenza e dalla forza, oltre essere assurdo in sè stesso perchè la forza non potrebbe giammai produrre nulla di morale, e quindi contiene la radicale distruzione di tutti i diritti, non è necessario, nè può esser quello della natura. Non è così brutta la natura: l'umanità per quanto sia colpevole non si può ragionevolmente dipingere con sì neri colori, che l'unico germe che in essa si trovi debba esser quello dell'assassinio. Esiste nel cuore umano un dettato costantissimo e soave, che dice: « Giovati dei beni che « ti si presentano, ma senza far dispiacere altrui, come tu non vor- « resti che fosse fatto a te stesso ». Per la prima parte di simil legge l'uomo nello stato della natura dispone a proprio uso le cose in cui s'abbatte e di cui vede poterne trarre un profitto. Per la seconda parte di simil legge egli si astiene dal toccar quelle che vede

(1) Avvertiamo, che l'Autore qui in margine scrisse a matita: *Sistemi falsi della deduzione dei diritti*; come pure che qua e là troviamo nel Manoscritto delle cifre di richiamo che noi credemmo bene di sopprimere perchè non trovammo l'annotazione di riscontro e perchè crediamo che la più parte si riferiscano a luoghi di questo stesso Mss. rifiuti nelle opere stampate o annullati.

(Nota dell'Editore).

I
aver gli altri disposto a proprio profitto, com'egli non vorrebbe che gli altri toccassero quelle ch'egli ha disposto per sè. Quanto non è facile la deduzione dei diritti e il loro stabilimento originario da questa legge che nissun uomo può ignorare o può negare di portar scritta nel proprio cuore! Non è dunque necessario d'immaginare o che dei cacciatori avvezzi a combatter le fiere si sieno dati in appresso a sommettere i pacifici agricoltori (1); o che gli uomini abbiano fatto due società, l'una di forti per sommettere i deboli, l'altra di deboli per resistere ai forti (2): tutto quello che i violenti avrebbero potuto fare sarebbe stato irritato e nullo per se stesso: nissun diritto sarebbe nato, nè pur l'idea di diritto: se non forse dalla parte di quelli che sofferivano le violenze; questi avrebbero reclamato, avrebbero manifestato, o almeno avrebbero provato quel risentimento di cui parliamo: questo risentimento sarebbe stato una prova che in essi esistevano dei diritti precedentemente a quelli

? (1) Quest'è il pensiero che propone la *Théorie des Loix civiles* ecc., a Loudres 1767, Lib. II.

(2) Rattrista il vedere come si siano smarrite direi quasi le vere idee della giustizia fra i sofismi e le violenze del secolo scorso. Il trovare tanti scrittori, che nel mentre mostrano il fondo d'un'anima fatta per la virtù, s'avviluppano nei sofismi intorno alla sua natura, e finalmente quasi stanchi de' loro propri sforzi s'abbandonano a dei sistemi che la distruggono, non può venire da altro che dalla perdita che si è fatta di alcune idee morali importanti o per lo meno dalla alterazione data al valore delle parole, per cui avviene che sia tanto difficile ai nostri giorni d'intendersi anche sulle più semplici verità. Specialmente alla prima di queste ragioni è da attribuirsi l'avervi tanti scrittori che ricorrono alla forza ed alla violenza per dedurre i diritti, le leggi, la società. « Come alle piante, dice Mario Paganò, per nutrirsi (*la natura*) ha dato le radici, così le mani all'uomo « per estendere la sua forza sul retaggio comune, e far proprio ciò che alla « sua sussistenza faccia d'uopo. » — (Saggio V, cap. XVIII). Egli poscia cerca i limiti dell'uso di questa forza, e li ritrova nella reazione che prova entrando nella sfera di un altro, e conchiude con un apostrofe al mortale che trapassa questo limite, minacciandolo ch'egli proverà il riurto de' suoi simili. Il mortale si riderà di tale minaccia, quand'egli si senta forte bastevolmente da restar superiore in simile collisione.

atti violenti: la violenza stessa non si chiama con questo nome se non in relazione del diritto che viene ad invadere: la violenza suppone adunque il diritto: il diritto non poteva adunque nascere dalla violenza, come la violenza non può nè pure distruggere il diritto.

Così pure non è punto necessario a dedurre i diritti tanto personali quanto reali, di ricorrere ad un patto sociale, che può essere bensì una raffinatezza speculativa dei nostri tempi, ma non mai l'opera della natura. Non è neppure necessario un consentimento tacito degli altri uomini; giacchè ciascuno ha la propria libertà morale indipendentemente da tutti gli altri uomini: questa libertà è l'intrinseco ed innato diritto, che produce da sè stesso tutti gli altri senza bisogno d'alcuna maniera di convenzione. Per questa libertà nello stato di natura noi possiamo occupare liberamente tutto ciò che troviamo disoccupato: per questa occupazione lo facciamo nostro; e noi non abbiamo bisogno di alcun consenso, perchè non offendiamo nissuno, perchè non tocchiamo quello di nessuno, perchè non produciamo ragionevole dispiacere a veruno. Se gli altri vogliono rapirci quanto abbiamo così giustamente occupato, sono essi che cagionano dispiacere a noi, mentre noi non avevamo cagionato alcun dispiacere a loro: essi ledono la legge naturale: essi violano la giustizia: i diritti dunque s'acquistano senza patto e senza consenso degli altri uomini, ed acquistati sono intangibili quanto è intangibile la persona dell'uomo (1).

(1) Disse bene il Pagano che « la terra (occupata ch'ella sia) parte di « noi diviene. » (Saggio V, cap. XVIII.) Ella è propriamente questa l'idea della proprietà, che la cosa diventa uo colla persona: e ciò in virtù della ragione che di più cose è capace di formare un concetto solo, una unità complessa, come ho già spiegato più innanzi. Il mio e il tuo sono pronomi derivati dall'io e dal tu; e indicano l'unione della cosa con noi. Il linguaggio depositario del senso comune può somministrare argomenti evidenti a provare essere stata questa l'idea della proprietà presso tutte le nazioni. La legge decemvirile, che dava a' creditori da dividersi il corpo del debitore, prova ciò tanto se s'intenda della facoltà sua, quanto se si interpreti del corpo stesso.

[811] I
Per poco che si rifletta, tantosto si vede come tutto ciò stia in natura : esso è un fatto, ed un fatto evidente, che non ha bisogno di prove. Tutte le disposizioni che hanno fatto gli uomini, unendosi in società, egli è ben chiaro che non le hanno fatte per altro se non per evitare una molestia. Ciò che incomoda è l'attuale dispiacere, e l'uomo non può a meno di risentirsene : ecco il fonte di tutte le leggi : ecco il pungolo onde l'uomo da sè stesso inerte venne in deliberazione di formare de' provvedimenti per sottrarsene e per poter godere una vita tranquilla.

La tranquillità e la pace della vita è appunto il contrario di quell'attuale dispiacere di cui parliamo ; cioè della violazion del diritto. Egli è per questo che abbiamo detto che in generale il sintomo della giustizia è la tranquillità e la pace di cui gode la società. Ora noi siamo in caso con tutto quello che abbiamo detto di determinar meglio questo sintomo. Egli adunque consiste in una tranquillità e in una pace, non già solo esterna ed apparente, la quale può essere talora forzata, ma in una tranquillità e pace intellettuale e morale : in somma nell'assenza di quel dispiacere morale in cui abbiamo collocata la lesion del diritto. Questa si trova poi sempre congiunta anche coll'esterna tranquillità : sebbene possa avvenire, che questa sia priva di quella, ma solo qualche volta e per breve tempo ; per cui si potrà in generale considerar questa come espressione naturale di quella.

Da ciò si vede ancora come le altre parti della morale non portino la coazione, mentre il diritto la porta seco : e l'infrazione del diritto provoca la vendetta. I falli morali che non portano un dispiacere attuale non muovono nè pur l'uomo, generalmente, a punirli : essi non formano neppure il soggetto delle leggi civili, non si fanno già le leggi civili per acquistare dei piaceri, ma per costringere gli altri uomini a non darci dei dispiaceri.

Veggiamo adunque com'egli fu, partendo da questo principio, che l'uomo venne ad esprimere la legge morale in quella parte che riguarda i diritti scambievoli, mediante dei segni esterni e convenzionali, o almeno non necessari.

I diversi passi che debbe aver fatto il genere umano, partendo dallo stato di una legislazione puramente naturale a quello stato in cui noi ci troviamo, sono presso a poco i seguenti :

1.^a Primieramente gli uomini non avevano che la legislazione scritta nel loro cuore, la quale all'occasione di applicarla si manifestava loro con quella semplice legge che non dovessero dar dispiacere ai loro simili, e solamente con questa condizione goder delle cose. Dietro questa legislazione semplicissima gli uomini dovevano essere i giudici di sè stessi : la voce della propria coscienza era quella che approvava il loro operare quando la rispettavano, e che lo condannava se la infrangevano. Il desiderio che gli altri uomini la osservassero con loro, gli inclinava naturalmente a praticarla cogli altri. Sebbene il germe della malvagità non è mancato negli uomini decaduti dall'innocenza, tuttavia questo germe non avea avuto tempo di svilupparsi ; gli uomini erano ancor semplici, le passioni ancora nascenti : le infrazioni della giustizia non dovevano essere tosto eccessivamente moltiplicate : la maggior parte delle loro azioni dovevan esser giuste, e così la giustizia uscendo dal cuore dell'uomo passò a rappresentarsi esternamente nei *costumi*.

Io credo che anche nelle società più corrotte, quando vogliamo lasciar da parte le declamazioni, ed esaminare spassionatamente i fatti, bisogna convenire il maggior numero delle azioni degli uomini dover esser quello delle azioni *giuste*, cioè che non offendono il diritto degli altri uomini. Se ciò non fosse, non sarebbe già possibile immaginare sussistente la società. Essa si sarebbe dissipata per le intestine discordie molto tempo prima di venire a tal termine. Le infrazioni dei diritti sono eccezioni, e per quante sieno, esse devono dare un numero assai scarso paragonate colle azioni che non sono infrazioni del diritto. Queste come conformi alla natura non si notano : quelle come moleste si notano, ed eccitano al clamore. Quindi sembrano e sono assaissime, non già paragonate col numero delle azioni giuste, ma paragonate con quello che esser dovrebbero ; poichè non ve ne dovrebbe esser veruna ; e quindi son sempre troppe. Essendo adunque sempre in maggior copia senza alcuna compara-

zione le azioni giuste, queste passano in costume; mentre le ingiuste non possono giammai passare in costume.

Anche per un'altra cagione non può passare l'infrazione del diritto, generalmente parlando, in costume: poichè il costume è un uso pacifico, e generalmente approvato; mentre l'infrazione del diritto di sua natura è violenta: essa apporta quel dispiacere che mena il risentimento, da cui la vendicazion dell'offesa. C'è adunque sempre una protesta, una ripugnanza, una guerra a ciascuna infrazione di diritto: l'ingiustizia dunque non può passare in costume: i costumi sono adunque i depositari della giustizia.

Quindi i costumi presso tutti i popoli sono stati le prime leggi, e come noi diremmo, le prime *espressioni* della legge. La facilità di praticare quello a cui s'è contratto una lunga abitudine, rendeva ancora più dolce questa legislazione. Rendea care le costumanze. Diventava quindi anche una molestia l'allontanarsene. Quindi quelli che infrangevano i costumi apparivano doppiamente rei non solo contro la giustizia, ma ancora contro l'espressione della giustizia, alla quale portando gli uomini affezione l'avevano essi stessi formata un loro diritto.

Ma fino a qui, fino da questa prima espressione della giustizia presero origine gli errori morali degli uomini. Affezionati all'espressione della giustizia cominciarono a perder di vista ciò che tale espressione significava, e da cui traeva tutta la sua bellezza: cominciarono ad operare assai più per abitudine che per rettitudine: era ben facile, conoscendo l'uomo, giudicare ch'egli avrebbe scambiato la giustizia stessa invisibile ed indeterminata colle espressioni di lei, le quali erano determinate e cadevano sotto i suoi sensi.

Per questa ragione, come ancora per la umana malizia, alla quale noia la giustizia ogni qualvolta essa cada in iscapito dei propri vantaggi, e piace solo quando sia a proprio favore; la legge espressa nelle costumanze doveva eccitare delle questioni. Non parlo di quelli che interamente malvagi a dirittura la infrangevano, ma bensì di quelli che, forniti d'una mediocre probità, non avevano coraggio da una parte d'infrangere la legge apertamente, dall'altra amavano

di trovare qualche pretesto per eluderla: questi dovevano intavolare le questioni con grande facilità. I costumi stessi oltre di ciò sono di loro natura una espressione della legge vaga e indeterminata: essi soggiacciono altresì a delle mutazioni (1): ed oltre ciò non sono essi la legge stessa, ma una semplice espressione della legge: quindi anche per la loro natura danno luogo nella pratica a varie questioni.

Le questioni intorno ai costumi tuttavia da principio non dovevano riguardare che: 1.º la loro esistenza, 2.º la loro applicazione al caso di cui si trattava. Quantunque i più impetuosi avranno a dirittura deciso da sè stessi le questioni in cui presumevano d'aver ragione con la forza, tuttavia non è supponibile che in nissun tempo il mondo sia stato privo di uomini un po' più riflessivi, onesti, e prudenti, i quali, parte conoscendo che la via della forza non doveva usarsi se non nell'estrema necessità, parte temendone gli effetti sempre funesti, e parte anche sapendo dubitare di un giudizio che facevano in causa propria, saranno ricorsi a degli arbitri scegliendoli fra i più saggi sperimentati vecchi del loro vicinato (2); e al giudizio di quelli le parti avranno messo di comune consenso le loro cause. Giacchè quanto si faceva per violenza era nullo in morale per sè stesso, perciò, quando anche il mondo fosse stato pieno di violenze, questo sarebbe un fatto vasto bensì, ma che non potrebbe esser calcolato per nulla nella storia della legislazione che noi quì facciamo. Per quanto pochi all'incontro fossero quelli che prendevano la via degli arbitri, essi ponevano un fatto che costituisce veramente un gradino nel progresso della legislazione, e che debb'essere per conseguenza segnato. Quegli arbitri adunque erano gl'interpreti dei costumi, e ad essi

(1) Qui nascerà dubbio come i costumi che supponiamo essere l'espressione della giustizia sieno mutabili, mentre abbiám detto la giustizia stessa essere immutabile. Ora convien di sapere che questa mutabilità di costumi forma appunto il terzo progresso dello spirito umano accennato di sopra e che più innanzi esporremo.

(2) Per arbitri non intendiamo già persone che giudicassero a loro arbitrio, ma secondo che loro pareva a tenore della equità.

spettava di giudicare se il costume veramente esisteva da un tempo immemorabile, e se egli potevasi applicare al caso proposto. Doveva quindi avvenire che le risposte di questi uomini prudenti rischiarassero molte difficoltà, e quindi raccolte una volta tali opinioni e sentenze servissero poscia di regole a giudicare in altri casi simili le questioni. Così ben presto la legge morale acquistò una *nuova espressione* nelle decisioni degli uomini savì, che vennero formando un tesoro di tradizioni vocali, com'è credibile, che d'una generazione in altra religiosamente venivano tramandate.

Le sentenze adunque che dava la coscienza di ogni uomo, di poi i costumi, quindi le decisioni vocali degli arbitri, furono le tre prime espressioni della legge, e tutte e tre appartenenti all'ottava classe delle formule imperative.

Egli è però verisimile che vi sieno stati ben presto dei savì, che veduto il bisogno di regole fisse e generali abbiano espressi i doveri della giustizia non già solo colle applicazioni e decisioni dei casi particolari, ma ben ancora in forma di massime, o leggi generali quali son quelle che appartengono al quarto, quinto e sesto ordine delle formule imperative. Anche queste massime tuttavia o leggi generali dovevano esser vocali a principio e tradizionali. Per conservarsi poi più facilmente nella memoria legate ad un metro, come quelle di cui parla Aristotele, e che chiama cantilene, dic'egli, si cantavano prima che fossero scritte onde tenerle a memoria (1). Le stesse dodici tavole che Cicerone chiamava un *carme necessario* (2) ritenevano di questo costume antichissimo, che gli Spartani lungamente ebbero sì come proprio (3). Si può osservare co-

(1) Problema. Sect. XIX, n. 18, dove reca l'esempio degli Agatarsi che ancora a suo tempo cantavano le leggi.

(2) De Legibus. Lib. II.

(3) Nelle Istituzioni di Giustiniano, lib. I, tit. 2 si attribuisce l'origine della divisione del gius civile in iscritto e non iscritto agli istituti delle due città di Atene e di Sparta, la prima delle quali usava leggi scritte, e la seconda più tosto custodiva a memoria quelle consuetudini che a lei servivan di legge. Ma tal distinzione non è già venuta da queste due città, ma dalla natura delle cose: da per tutto presso le nazioni più avanzate

stantemente la stessa cosa appo tutte le nazioni comincianti. Cesare afferma dei Druidi, sieno Bretoni, sieno Galli, che confidavano alla sola memoria le loro leggi (1); e dei Sassoni lo Spelmanno scrive, che *Leges sola memoria et usu retinebant* (2).

Fin qui l'espressione vocale della legge: or come poi ella passò ad esser scritta?

Sembra che ciò fosse quasi contemporaneamente allo stabilimento dei giudici. Debbe esser avvenuto che molte volte le sentenze degli arbitri, da quelli a cui sfavore erano pronunciate, venissero dispreziate e violate. Quindi si dovette pensare a renderle valide o fornite di alcuna sanzione. Costituito per tal modo nella società un potere che avvalorasse anche di fatto quanto gli arbitri giudicavano dietro la norma delle invalse costumanze; questi arbitri erano già cangiati per così notevole mutazione avvenuta nella società in veri giudici, ed erano eretti con essi dei veri tribunali. Essi stessi dovevano essere eletti o almeno riconosciuti dal supremo potere che dava forza alle loro sentenze. Ma legge scritta ancora non c'era; non c'erano che i costumi di cui nessuno non metteva in dubbio l'autorità: tutto quello che si esigeva da questi giudici era che giudicassero con equità e giustizia a tenore delle costumanze. Ora queste sentenze dovevano venire ben presto scritte. Giacchè la forza doveva convalidarle in appresso, o vendicarle se venissero infrante; era necessario che constasse con documento costante ed accurato quali esse fossero, perchè la forza avesse una norma, dietro la quale dirigersi. Quindi le prime leggi scritte furono *le sentenze de' giudici*, le quali vennero quasi contemperate all'istituzione del potere,

nella cultura le leggi si scrivono, e presso le rozze e nascenti si tengono nella memoria. Attribuire all'autorità di queste due città tal divisione mostra quello stato della Romana Legislazione nel quale la legge di natura era quasi dimenticata, e ad essa surrogata la positiva.

(1) De Bello Gallico, Lib. VI. È stato osservato, che di tutte le antichità Bretona non se n'è mai trovata alcuna, che conservasse traccia di lettere o di caratteri.

(2) Glossarium, 362.

che è quanto dire a quella della società civile. Anche riguardo al segno convenzionale della scrittura furono adunque le prime ad essere scritte le formule dell'ordine ottavo.

Se noi diamo un'occhiata alle antiche legislazioni delle moderne nazioni d'Europa, non le troviamo composte d'altro che di questi due elementi: 1.º delle costumanze invalse; 2.º delle decisioni dei giudici. « Fra di noi, dice il commentatore delle Leggi inglesi, oggidì i « monumenti e le prove de' nostri costumi legali sono disposti nei « registri delle differenti Corti di giustizia, nelle Raccolte di rapporti « e decisioni giudiciari e nei trattati di dotti giuresconsulti conservati « e trasmessi fino a noi dalla più alta antichità (1) ». Perciò egli dà questa regola come generale: « Che le decisioni delle Corti di giustizia « sono le prove di ciò che forma la legge comune (2) ». Giacchè adunque queste decisioni testimoniavano qual fosse la legge, o sia la costumanza comune, furono tenute in grande rispetto, furono fatte scrivere da persone autorevoli, e pubblicate. Quindi l'autorità che hanno tuttavia presso gl'Inglesi i così detti Rapporti, che da Edoardo II vengono fino ad Enrico VIII, dopo il quale furono negligentati per l'inesattezza e precipitazione degli scrittori.

Tutto quello che abbiamo fin qui detto di tai modi antichissimi è cosa così naturale, che ne restano le traccie anche presso quelle nazioni le quali sono arrivate già ad una legislazione completa. Così le risposte de' prudenti e gli editti de' magistrati compariscono ancora nelle leggi di Giustiniano: le applicazioni poi della legge che faceva il principe vi tiene pieno vigore di legge (3).

Diventava però difficile questa legislazione non iscritta, ma che dalle costumanze doveva raccogliersi. Quindi i vent'anni di veglie di cui parla Fortesene (4) per mettersene in possesso. Non poteva essere la cognizione di questa legge che il frutto della esperienza, di una lunga vita menata nel paese, e d'un lungo esercizio d'ascoltare le cause, e d'essere presenti alle decisioni giudiciarie de' giudici più provetti.

(1) Introduction, Sect. III.

(2) Ivi.

(3) Dell'autorità dei prudenti, vedi il Gravina de *Ortu et Progr. Juris*, Lib. I, c. 43.

(4) Cap. VIII.

Così troviamo nel Seldeno, che intorno al secolo XI per ottenere riputazione di buoni legisti una delle primarie qualità era quella di esser bene istruiti dei preteriti eventi. Quindi la principal regola dell'amministrar la giustizia divenne quella di decider le cause inendando costantemente alle precedenti decisioni. Tuttavia, per quanta autorità acquistassero le decisioni dei giudici a segno che ottenevano ancora il titolo di legge, la norma propriamente delle loro decisioni, e per conseguente l'unica vera legge, rimaneva ancora il costume: di maniera che se avveniva che si trovasse essere stata fatta qualche decisione evidentemente contraria ai costumi ricevuti, non si diceva già che questa fosse una cattiva legge, e che perciò seguir non si doveva, ma bensì che ella era *non legge* cioè che ella non era la manifestazione di qualche costume, ma che per errore si aveva preso per costume ciò che non era: frase giusta, che ancora usano gl'Inglesi.

Le sentenze adunque degli arbitri furono assicurate dal potere istituito nella società, gli arbitri per tal modo si cangiarono in giudici, i quali o erano quegli stessi nelle cui mani il supremo potere si ritrovava; o da loro istituiti ed autorizzati. Così all'umana malizia era stato tolto il modo di rivoltarsi contro alle giuste decisioni, quantunque sfavorevoli. Ma l'umana malizia quando viene da una parte infrenata tenta ben tosto qualche altro adito ove esercitarsi. Fino a quest'epoca non avea messo in dubbio l'autorità della legge comune o sia delle patrie costumanze, non avendone bisogno per eludere la forza della legge nei casi sfavorevoli: bastava chiamare ingiuste le decisioni degli arbitri, e ribellarsi ad esse: con ciò si otteneva l'intento di sottrarsi all'effetto della legge, e conservar l'apparenza di uomini giusti, ciò che l'uomo ancorchè malvagio desidera. Ma questo mezzo veniva tolto al momento delle decisioni, delle cause che venivano *legalizzate*, e dal poter sostenute: i malcontenti adunque si rivolsero contro la stessa legge comune, che dalle patrie costumanze trovavasi espressa, e di cui fino allora non era loro caduto in mente di mettere in dubbio l'autorità e la giustizia. Egli è di qui che venne la necessità di scrivere le stesse costumanze come altrettante leggi

positive emanate dal supremo potere, e così la legge acquistò l'espressione appartenente agli ordini quarto, quinto e sesto delle formule imperative: merita che noi esaminiamo questo passaggio.

I malcontenti avevano due pretesti per attaccare l'autorità legislativa delle patrie costumanze. Il primo di questi però era anche fondato nella giustizia.

Questo consisteva nella *variabilità del costume*. Le nazioni, non conservando giammai uno stesso grado di civiltà, ma o accrescendo o minuendo nell'incivilimento secondo gli avvenimenti a cui soggiacciono, vanno altresì mutando, sebbene insensibilmente, i propri costumi. D'altro lato i costumi si riguardano tanto più autorevoli, quanto sono più antichi, anzi sembra che il tempo immemorabile sia una delle condizioni principali perchè abbiano forza di legge. Le decisioni dei giudici scritte valgono maggiormente a fermarli, ed a stabilirli: quindi la nazione ritrova un intoppo ed un rallentamento negli avanzamenti verso la civiltà, a cui forse tutte le circostanze la porterebbono: quindi comincia essa ad essere giudicata con dei costumi, con delle leggi che non armonizzano più con essa perfettamente: ciò che somministra ampia materia di lamento a tutti quelli che si trovano mal contenti delle giudiziali sentenze: le leggi non sono più adattate, sono barbare, sono piene di difetti, e di antichi pregiudizî. Già che in tutti questi lamenti viene ad avervi un fondo di verità, quindi è necessario che l'autorità suprema ponga mano alle leggi stesse, decida quai costumi sieno inveterati e decaduti dalla dignità di legge, determini ciò che v'ha d'indeterminato, corregga gli abusi, accordi le contraddizioni apparenti, fissi una procedura più rigorosa, renda più facile la legislazione, e più potente la giustizia delle sentenze. Questo è quanto dire esser ella costretta a por la mano nelle leggi stesse, ed a *scrivere* le costumanze.

La seconda via, onde i malcontenti attaccano l'autorità delle costumanze, è presa dall'ignoranza, che a lungo tempo si generalizza, delle ragioni per cui furono instituite. Abbiamo già veduto come si vanno perdendo le ragioni nella mente degli uomini delle antichissime istituzioni. Un nuovo esempio è appunto questo che somministra la storia della legislazione. Da principio era stata la

regola della giustizia e della equità quella che aveva suggerito agli uomini i costumi autorevoli. In quel primo tempo la ragione e la forza morale di questi costumi era quindi patente: la lesione dei diritti vicendevoli che gli uomini cercavano di evitare mediante tali costumi era sentita appunto dalla mancanza di detti costumi. Ma quando tali costumi rendettero vie più pacifico e soave l'andamento della società, tali costumi si vennero bel bello praticando più per la dolcezza dell'abitudine che per comprenderne ben chiaro la loro necessità. « Di tutte le cose, dicono anche le leggi romane, dai maggiori nostri costituite non si può render ragione: » e perciò, soggiungono, « le ragioni di quelle cose che si costituiscono, non giova punto di ricercare, altrimenti molte di quelle cose che certe sono, rovinano » (1). Quindi è principio legale ricevuto universalmente che la legge, quando è chiara, si presume ben fondata anche non intendendone la ragione, purchè non contenga nulla in opposizione diretta ed evidente colla ragione. Laonde il più sopra lodato Commentatore afferma « che « è un'antica osservazione relativa alle leggi d'Inghilterra, che quando una regola fermata con una legge, e di cui non potevasi probabilmente ricordare o riconoscere la ragione, era stata cangiata « senza maturità d'esame da nuovi statuti e risoluzioni, la saviezza « di quella regola s'era poi manifestata in appresso mediante gli « inconvenienti che aveva fatto nascere l'innovazione » (2). Questa osservazione noi crediamo che si possa rendere universale.

L'esser perduta tuttavia la ragione di questo uso somministrava bastevole pretesto ai malcontenti di metterne in dubbio la forza di obbligare: in fatti ciò che si fa per abitudine non è già lo stesso che ciò che si fa per giustizia: i costumi, perdutane la loro ragione, dovevano aver perduto agli uomini di buon senno ogni loro autorità.

Contro al pericolo al quale per tal modo veniva a soggiacere la legge comune la società poteva munirsi in due modi. Il primo col mettere in chiaro e far pubbliche le ragioni per cui tanto autorevoli esser dovevano le costumanze; il secondo col sostenerle mediante la forza pubblica a quello stesso modo come si avevano sostenute le sentenze dei giudici senza curarsi di renderne la ragione a quelli cui non ac-

(1) Pandette, 1, 3, 20, 21.

(2) Introdutt. sect. III.

I

co non lavano. Sebbene il primo modo sarebbe stato il più ragionevole ed il più nobile altresì, non era forse il più facile: le ragioni dei costumi non potevano essere comunemente intese: la sola esperienza dei disordini, che senza di quelli sarebbero nati, sarebbe stata capace di persuadere efficacemente il comune degli uomini, e quest'era una istruzione che costava troppo caro, un'istruzione data agl'inquieti a spese dei più tranquilli. D'altra parte quello che importava, e il pungolo da cui gli uomini si muovono efficacemente alle nuove istituzioni, è unicamente quello di riparare al disordine imminente, all'incomodo che attualmente si soffre. A tal fine basta la forza, o almeno si crede che basti: la prima cosa che viene in mente è quella di comprimere i disordini: ed è l'ultima quella di estirparne le radici. Per tal modo si pensò tantosto a difendere l'autorità dei costumi, sostenendoli col pubblico potere, e solamente assai tardi nella umana società si ebbe ricorso a difenderli colla esposizione delle loro primitive ragioni.

D'altro lato egli era ben naturale che la società cercasse di difendere la legge comune anzi mediante la forza che mediante l'istruzione, giacchè quella si crede decisiva e subita, mentre questa è lenta e soggetta ad interminabili disputazioni. Ma anche senza di ciò, quelli che assalivano la legge comune delle costumanze parte dovevano essere uomini facinorosi, parte anche dovevano apparir tali quando pure nol fossero stati. I costumi, anche la ragione loro dimenticata, dovevano sempre avere il favore dei più; come tradizioni paterne erano sacre: come abitudini inveterate erano dolci: il pregiudizio veniva in soccorso della giustizia. Quindi non poteva già credersi che cotestoro si ribellassero alle leggi per amore di giustizia, ma che si servissero di questo pretesto onde coprire la loro malvagità: si dovette dunque pensare a reprimere costoro, anzichè a rispondere ai loro maliziosi ragionamenti.

In fatti, esaminando le varie legislazioni, si trova per fatto costante che le prime leggi scritte sono anzi criminali che civili. Per dare un esempio di ciò, tratto dalle nazioni moderne, la Legge Salica, ossia la raccolta delle antiche leggi francesi, mentre discende agli ultimi dettagli sull'assassinio, sul furto ecc., nulla stabilisce sui con-



tratti, nè sullo stato delle persone, ovvero sui diritti di matrimonio, e appena qualche cosa sulla materia delle successioni. Quindi anche solamente crescendo i delitti, moltiplicansi le leggi, per cui si osserva che in queste stesse leggi Franche avanti Childeberto non pronunciavasi pena di morte, ma sottoponeansi i colpevoli a dei componimenti fra loro, mentre sotto questo principe e vi s'inserì la pena di morte e si proibirono i componimenti per li delitti, di che dovevano i giudici portar legale sentenza (1).

Si dovette adunque rinforzare il potere nella società; i costumi dovettero esser difesi colla forza, e la legge cominciò ad esser scritta, perchè la forza potesse avere una norma fissa secondo cui dirigersi, e perchè fosse tolto ogni pretesto che veniva dato agli inquieti dalla indeterminazione delle costumanze.

La storia dimostra che la legge scritta ed il potere assoluto vanno costantemente d'accordo. L'antico autore che racconta la prima formazione della legge salica fa intendere chiaramente che essa fu contemporanea all'elezione di Faramondo: « Dopo la morte di Sunnone, « dice egli, essi risolvettero di raccorsi sotto il governo di un solo re « come erano le altre nazioni; questo fu anche l'avviso di Marcomir, « e scelsero Faramondo suo figlio. Egli fu allora che incominciarono « ad aver delle leggi che furono rese dai loro capi e dai primi della « nazione » (2).

La legge romana accenna le due ragioni da noi indicate per cui i costumi si scrivono: « La consuetudine, dice, e i costumi se sono « buoni si possono ridurre in legge, perchè sieno più fermamente « osservati » (3). I due uffici del legislatore sono adunque: 1.º Di discernere i costumi buoni dai non buoni, o, per parlare con maggior

(1) Presso l'antichità fu comune il detto, che i mali costumi producono le buone leggi. Gli Egineti condannavano ad una multa pecuniaria chi avesse dato occasione a far leggi. Egli è facile altresì di conoscere, come le leggi non furono scritte se non per difendersi dagli uomini cattivi, da questo che i buoni furono sovente disobbligati da certe formalità. Quindi appo i Romani le regole del giure e della buona fede, e quella formula: *ut inter bonos bene agier oportet*.

(2) Vedi la Collezione di Eccard.

(3) *Ut sanctum in L. moribus. l. ex facto, de vulga P.*

I

esattezza, quelli che sono veramente costumi convenienti al tempo da quelli che non sono: 2.º Di ridur quelli in legge scritta e dalla forza avvalorata. Questi due uffici corrispondono alle due maniere onde vengono dai malcontenti assalite le costumanze; la prima delle quali presa dai difetti, a cui queste soggiacciono, ha, come vedemmo, un fondo di verità, mentre la seconda non ha ragione alcuna se non la perversità umana.

Ma questi uffici del legislatore furono ben presto perduti di mira. Secondo questi, tutta l'opera sua doveva consistere nella dichiarazione delle costumanze legittime, paragonate da lui sapientemente colla legge naturale, e nel vigore dato a tali costumanze coll'uso della forza pubblica. La prima di queste due cose non esigeva che la sapienza, la quale discernesse il giusto dall'ingiusto: era in somma il fatto di qualunque uomo, pur che fosse in sommo grado dotto e perito. Ma ben presto, come dicevamo, ciò perduto di vista, si attribuì al supremo potere, non già più la *dichiarazione delle leggi*, ma la *formazione delle stesse leggi*. Mentre nel primo caso le leggi non ricevevano la loro forza che dalle costumanze, come le costumanze non ricevevano la loro forza di obbligare che dalla legge naturale della giustizia; così nel secondo caso si opinò che la forza della legge provenisse dalla volontà autorevole di chi comandava, si perdette con ciò di vista il vero fonte della forza obbligatoria, ed alla *moralità* si sostituì per tal modo la pura *legalità*. Questi errori provenivano dalla condizione stessa della umana natura. L'uomo, come accennammo, porta la legge con sè, ma è invisibile agli occhi suoi fino a che non ritrovi delle espressioni esterne della medesima per le quali essa a lui si manifesti. Manifestata una volta ch'ella a lui sia nelle esterne espressioni, egli diventa bensì capace di elevarsi a mirare anche la stessa legge pura e al tutto svestita di quelle stesse espressioni che gliel'hanno rivelata. Ma ciò è per lui difficile: egli non può far ciò che mediante uno sforzo di astrazione; ciò che è superiore alle forze intellettive della maggior parte degli uomini. Quindi havvi in questi sempre un'inclinazione verso l'espressioni esterne della legge che facilitano la intelligenza della medesima: ben presto in queste espres-

sioni si riposa, si confondono con ciò che esprimono, si prendono per la legge stessa.

Quindi i due errori cardinali intorno alla legislazione corrispondenti ai due modi onde ella può essere esternamente espressa, cioè col linguaggio, e colla scrittura. 1.° Nel tempo in cui la legislazione si conserva tradizionalmente espressa col solo linguaggio, l'errore cardinale consiste nel sostituire la forza della *abitudine* che seco portano le costumanze alla forza morale della legge innata con noi. 2.° Nel tempo in cui la legislazione è già passata ad esser scritta l'errore cardinale consiste nel sostituire la *volontà* di quelli che hanno in mano il supremo potere per fonte della forza obbligatoria, in luogo della legge stessa innata con noi.

Questo secondo errore si manifesta ben tosto anche nella maniera di parlare che s'introduce. Sebbene le consuetudini vengano scritte, conservano tuttavia il nome di legge non scritta per distinguerla dalla legge scritta che è propriamente ciò che determina la volontà de' supremi moderatori: così si moltiplicano i fonti delle leggi, mentre non si possono moltiplicare che i fonti dell'espression delle leggi. « Senza scritto, dicono le leggi romane, venne quel diritto cui « l'uso approvò; conciossiachè i costumi antichissimi approvati dal « consenso di color che li praticano, imitan la legge » (1). Non è questo un torto modo di parlare? Non sarebbe stato giusto il dire che la legge imita i costumi, anzi che il contrario? Prima furono i costumi, poscia le leggi scritte: queste dunque sono un'espressione ed un'imitazione di quelli. Ma di ciò s'era oggimai perduto il concetto. Come il costume aveva fatto già perdere la forza legislativa

(1) Instit. lib. 1, tit. 2, sine scripto ius venit quod usus approbavit, nam diuturni mores consensu utentium comprobati, legem imitantur. - Introdotta l'opinione, che l'autorità della legge venga dal legislatore, si attribul l'autorità del costume al *consenso tacito* del popolo, e l'autorità della legge al *consenso espresso* del medesimo, fino a che si considerò il popolo per legislatore. Se per consenso s'intendesse una semplice dichiarazione di ciò che è giusto, sarebbe vero; ma vi si considerava l'autorità, e quindi anche questo detto fa sentire l'errore già invalso d'attribuire le leggi alla volontà umana.

alla legge naturale nella falsa opinione degli uomini ; così la volontà dell'imperante venuta in appresso aveva fatto perdere la forza legislativa al costume : essa sola era legge ; tutto il resto non aveva più forza se non in quanto imitava tal legge (1).

Si può dire che questo errore gravissimo entrasse tantosto, nel pensar degli uomini, che le prime leggi furono scritte. Non è però che se ne sentissero immediatamente tutte le funeste conseguenze. Fino che le leggi scritte s'accordavano colle costumanze e più ancora colla legge naturale, questo errore non si rendeva sensibile. Egli è vero che abbracciato il principio, che il fonte della legge altro non sia che la volontà del supremo imperante, s'era con ciò stesso supposto, che questa potesse deviare da quanto era ricevuto in costume, e quindi conteneva tal principio il germe dei più gravi disordini. Ma questo germe non si poteva subito sviluppare : è la natura che colle sue potentissime leggi mette un limite ai traviamenti della mente dell'uomo, perchè questi non lo distruggono.

Infatti era egli possibile che quelli che avevano in mano il sommo potere si opponessero alla forza delle costumanze ? La loro volontà era il fonte delle leggi. Sia. Ma la loro volontà non dava già loro tanta potenza da render valida qualunque legge facessero. Il principio ond' è fondata la giustizia scambievole è egli stesso una legge della natura, e non si può superare. Questo principio, come vedemmo, consisteva in quel ricalcitare che fa naturalmente l'uomo, il quale si senta punto in alcun suo diritto. Le costumanze che prendevano l'aspetto a lungo andare d' esser arbitrarie istituzioni degli uomini, non erano punto state tali in origine : il principio della giustizia che accennammo le aveva prodotte. Allo stesso modo si poteva ben credere, che lo stabilire delle leggi consistesse nel puro arbitrio dell' imperante, ma ciò non era al tutto vero. Egli non poteva già stabilire qualche cosa contro i diritti scambievoli degli

(1) Più sotto dimostreremo che dassi anche nell'uomo un' autorità legislativa ; ma che questa nasce dal potere che ha ciascun uomo di assegnare a sè stesso alcune regole circa l'uso de' propri diritti, e a queste obbligarli. Qui parliamo del diritto mutuo fra gli uomini, e non dell'uso de' propri diritti ; quindi l' autorità legislativa non ha luogo.

uomini, senza trovare una ripugnanza negli uomini stessi, la quale ben sovente poteva diventare insuperabile. Quindi i legislatori se pur vollero che le loro leggi eseguite venissero, dovettero di necessità fabbricarle sulle costumanze che è quanto dire dovettero quasi restringersi a legalizzare quello che già gli uomini praticavano; giacchè non avevano forza bastevole a rinnovare liberamente, secondo il loro capriccio, la legislazione prestabilita dalla natura. Quindi si rendettero sempre ridicoli tutti quei legislatori che si affaticarono di scriver leggi per uomini imaginari (1), che spesero grandissima fatica ad ideare delle legislazioni astratte, o senza conoscere i costumi, o le condizioni delle nazioni a cui le dettavano. Questo sentirono anche le leggi romane: « Invano, dicono esse, si « fa una legge quando non vi sieno quelli che la osservino, e che la « possano osservare » (2). Senza i costumi vane sempre andarono le leggi; ed è per questo che la moltitudine delle leggi non ha mai potuto sostenere dalla rovina uno stato estremamente corrotto. Qualunque potere pubblico non basta ad avvalorare le leggi, se dai costumi non è aiutato.

I legislatori adunque che ebbero buona intenzione, anche quelli che furono solamente accorti; quelli finalmente che non ebbero già il titolo di tiranni, ma di principi giusti e buoni, usarono sempre non già di cavar le leggi dal proprio arbitrio, ma di cercare ciò che era giusto raccogliendo le costumanze che in vigor si trovavano, e a tal fine consultando i savì e radunando i principali della nazione, come testimoni delle costumanze, che nelle diverse parti dello stato erano in uso. La legge salica non s' intitola già legge, ma *Pactum Legis salicae*, mentre fu composta nell' assemblea degli stati di ciascuna

(1) Le leggi di Platone furono per questo mai sempre derise, come si può vedere in Ateneo, lib. XI. Gymnosof. cap. 22. Sembrerebbe che un esempio contrario, a quanto qui diciamo, formassero le leggi delle XII tavole, che furono prese da paesi lontani, e quasi diremo formate a priori. Ma ognuno sa quanto oscura e incerta sia la storia di questa legislazione. Quello che sembra certo si è che in esse furono inserite le leggi precedentemente fatte dai re di Roma e praticate dal popolo romano: il popolo stesso oltre ciò esaminò tali leggi e le confrontò colle proprie consuetudini.

(2) Leg. de quib. de Legib. P

I
provincia: l'antica prefazione di queste leggi scritta, come pare, sotto Dagoberto, non riconosce altro autore di tali leggi che i principali signori della nazione assembrati a tal uopo: una nota in fine al manoscritto pubblicato da Eccard dice che il primo re de' Francesi dopo aver autorizzati i sessantadue primi titoli di quelle leggi, n'aggiunse alcuni altri in sull'avviso de' suoi Signori. Il *comune Consiglio* de' Germani, di cui parla Cesare, il *wilttena-gemote* o l'antico Parlamento degli Inglesi, prova il medesimo: tutte le prime leggi delle nazioni dovettero di necessità od essere formate da un assembramento della nazione stessa raccolta, non già per la necessità dell'autorità conveniente, ma per la necessità che fossero testimoniate le costumanze prevalse, o da tali persone almeno che fossero a pieno di tali costumanze informate.

Quando la legge scritta non era che l'interpretazione e la fissazione delle costumanze buone e legittime, ella non poteva portare nessuno scompiglio, sia che fosse emanata da un solo magistrato, o da tutto il popolo insieme raccolto. In tal caso, come dicevamo, l'errore che attribuiva la forza della legge alla volontà delle persone che l'avevano scritta, non apportava nissun danno sensibile. Ma come era possibile accertarsi che la legge scritta non fosse se non l'universale consuetudine?

Il testimonio di tutto il popolo stesso raccolto era al tutto irrefragabile: mentre era quello stesso che aveva fatta la consuetudine. Fino che il popolo romano non fu estremamente corrotto, a questo popolo, considerato solo come testimonio della consuetudine e perciò stesso della giustizia, io attribuisco l'aggiustatezza delle romane disposizioni. Presso i Romani di questo bel tempo non si dava già il titolo di legge se non a ciò che tutto il popolo costituiva: quest'era una testimonianza della giusta consuetudine che diventava infallibile a punto perchè universale: la consuetudine è un fatto, ed un fatto non può avere maggiore numero di testimoni nè più autorevoli che tutti quelli che sono presenti al fatto e che sono gli autori del fatto. In questo senso si può dire che il popolo sia infallibile, cioè come testimonio della consuetudine: l'affermarlo infallibile, come si

è fatto dai recenti politici, (1) per l'autorità ch'egli possiede, è un ignobile assurdo: il popolo tutto non ha la menoma autorità contro ciò che è giusto, per modo che un popolo non ha neppure veruna autorità: il dire altrimenti è cadere in quel volgare errore che noi confutiamo, mediante il quale si fa promanare la forza obbligatoria della legge dalla volontà del legislatore anzichè dalla legislazione naturale che in noi stessi portiamo: fare un'autorità umana, sia pur quella di tutto il popolo il fonte della legge, è uno scavare i fondamenti di ogni legge e di ogni ordine: anche raccoltili insieme per la fondazione d'un codice, tutti gli uomini della terra non potrebbero che dire ciò che dice S. Paolo: *Noi non possiamo già qualche cosa contro la verità, ma per la verità* (2).

Perciò, fino che il supremo potere stava nel popolo, la legge scritta presso i Romani andò sempre d'accordo coi costumi, e l'opinione che i costumi formassero legge propria del tempo antichissimo in cui la legge non è che vocale, si conservò costantemente. È appunto questa la ragione che dà Giuliano della forza legale dei costumi, cioè che anche questi sono approvati dal giudizio del popolo, quanto la legge scritta: « poichè, dice, che differenza v'ha, sia che « il popolo dia il suo assenso ad una legge per suffragii, o vero che

(1) L'infallibilità che attribuisce al popolo Rousseau, è la più assurda, mentre la fa valere anche contro la ragione. I Romani che nel popolo videro il legislatore, non dissero mai nulla di simile. È anzi da considerarsi il diverso uso che gli antichi e i moderni fanno di questa voce *popolo* per conoscere quanto la falsa teoria politica moderna sia lontana dalla teoria antica. Gli antichi per popolo intendevano uno stato costituito, compresi i grandi o i nobili, ed i plebei, e le diverse autorità amministranti la repubblica. Una massa di gente disordinata non era mai popolo per essi e non aveva alcuna autorità. Ciò esporremo meglio più innanzi.

(2) Ai Cor. II, cap. XIII. — Chi vuol vedere come nella romana legislazione si conservassero tracce di questa verità, che nessuno ha potere contro la giustizia, non ha che ad osservare quelle formule, che talora s'aggiungeano alle leggi fatte dal popolo stesso: *Si quid ius non fuit rogari, eius hac lege nihil esset rogatum*; o vero: *Si quid contra alias leges eius legis ergo latum esset, ut ei qui eam legem rogasset, in ipse esset*.

« lo dia col fatto, operando uniformemente a tal legge? (1). Quindi ancora mettevasi fra le condizioni delle buone leggi quella che fossero « secondo la patria consuetudine e convenienti al luogo ed al tempo » (2). Conferma questa nostra dottrina l'assioma, che si ritrova nel codice Giustiniano, e che dice: « La legge specialmente « nello stato popolare non ha forza che le si obbedisca se non in « virtù del costume » (3). Quindi le leggi regie, dopo costituita la repubblica, non s'avevano già più per leggi, ma ottenevano tuttavia forza, come impariamo da Dionigio d' Alicarnasso, quali antiche consuetudini (4). Così la patria potestà stabilita per legge di Romolo riposta fra i costumi da Ulpiano (5).

Sebbene però le leggi nello stato popolare riescano così conformi ai costumi, che a quelli viene conservata tutta la lor dignità, e le leggi stesse non si reputano aver vigore se non in quanto sono ai costumi conformi, tuttavia non ne viene già che non si giaccia nascosto l'errore di cui parliamo che mette il fonte della legge nell'autorità del legislatore; di ciò sia prova l'osservare appunto che i testi soprallegati del Diritto romano attribuiscono tanto la forza de' costumi come quella delle leggi al giudizio ed alla autorità del popolo: questo si considera come avente l'autorità di formare le leggi non già come acconcio testimonio a dichiararle. Possiamo adunque francamente affermare che quest'errore funesto entra nello spirito dell'uomo a quell'epoca stessa in cui si incominciano a scriver le leggi: la dichiarazione che si fa in tal modo delle leggi si prende allora per le leggi stesse; e siccome questa è l'opera del legislatore, così si crede ancora che sieno opera del legislatore le leggi: si sostituisce in somma l'autorità umana alla forza della verità, il segno alla cosa segnata, ciò che si scrive sui corpi a ciò che sta scritto sui nostri spiriti.

Giacchè il potere, come vedemmo, fu istituito nella società per il bisogno di difendere la giustizia; perciò a quelli che tenevano

(1) Pandette, 1, 3, 32. (2) Cod. Erit autem lex, 4 dist.

(3) Cod. in istis. 4 dist. 1. rem non novam. C. de indic. § 1, de off. jud.

(4) Dionis. Alicarn. lib. V, Antiq. Rom.

(5) Ulp., l. 8. D. de his, qui sui vel al. jur.

in mano il potere apparteneva necessariamente di riconoscere ciò che era giusto e ciò che era ingiusto. Da essi dovevano essere per lo meno approvati i giudici, ed essi stessi giudicare in ultimo appello: da essi quindi le stesse leggi provenire. Secondo adunque la mutazione che succedeva nel potere, dovevano altresì mutar le leggi: se il potere era in tutto il popolo, quando questo non fosse estremamente corrotto, le leggi dovean esser d'accordo colle consuetudini: ma quando si restringeva nelle mani degli ottimati o in quelle d'un solo, le leggi potevano discordare dalle consuetudini; perocchè non era più l'autore stesso che faceva le une e le altre. In tal caso l'elemento dell'*arbitrio* dovevasi più o meno manifestare secondo che il principe era più o meno sapiente ed aveva più o meno mezzi di conoscere le consuetudini del popolo a cui comandava e a giudicarle secondo il tenore della naturale giustizia.

Il principio invalso nelle menti degli uomini che il fonte delle leggi fosse l'*arbitrio* di chi investito trovavasi della suprema potestà, era fatale sotto il dominio d'un principe vizioso, ed anche sotto quello d'un principe imprudente. E l'uno e l'altro dovevano produrre colle loro disposizioni degli attriti e degli urti nella società che facessero gemere i sudditi e riguardare il loro governo come odioso e tirannico. Ma lasciando ciò che dovea nascere dalle leggi portate dall'*arbitrio* d'un principe malvagio od ignorante, ciò che sommamente importa a considerare si è la difficoltà, che un uomo solo porti buone leggi anche fornito di senno e di virtù, specialmente parlando di tempi antichi.

Il dedurre le leggi della società dalla giustizia naturale mediante la sola speculazione, e senza l'aiuto dell'esperienza, è superiore alle forze umane. La natura venne in soccorso di questa impotenza della ragione, e il desiderio comune a tutti gli uomini di evitare quell'attuale dispiacere che immediatamente si sente quando altri infrange un nostro diritto; la reazione continua che incontrano tali infrazioni, dovette costituire gli uomini in uno stato nel quale gli scambievoli costumi mostrassero col fatto ciò che in tutte le cose avevasi per giusto e per ingiusto. Un legislatore adunque sopravveniente non avea che due fonti onde trarre le sue leggi: 1.° La ragione, e il dedurle da questa sola era impossibile; 2.° L'esperienza o vero i costumi; e

questo era un fatto esteso e vario più o meno secondo che la nazione era più estesa, ed era composta di più o meno elementi, quindi di più o meno costumi generali e particolari; a conoscere il qual fatto così molteplice non poteva giammai bastare un sol uomo, ma v'abbisognavano molti testimoni de' singoli fatti e d'ogni paese, d'ogni classe, di ogni arte e mestiere, mentre tutte queste differenze portano la loro propria equità, le loro proprie diverse consuetudini. Il popolo tutto insieme raccolto, purchè fosse veritiero, formava un testimonio riguardo alla scienza superiore ad ogni eccezione: un solo legislatore all'opposto appena era possibile che avesse i mezzi di verificare e rilevare le notizie necessarie con esattezza. La fatale opinione dell'arbitrio oltre ciò doveva indebolire questa sollecitudine: quindi ben presto si senti il peso delle leggi emanate da un potere concentrato.

Egli è per questo che l'antichità riguarda come un sintomo da cui conoscere il grado di libertà o di servitù, a cui le nazioni sono soggette, il vigore e l'autorità che conservano le patrie consuetudini. « La consuetudine, dice Suida a questo proposito, non è già un' invenzione dell'uomo, ma della vita e del tempo. Ma la legge è somigliante alla tirannide: col terrore e colla forza spaccia tutte le cose: la consuetudine all'incontro con una reale umanità, giacchè tutti non già sforzati, ma spontaneamente la seguono (1) ». Egli è vero che la verità di questa sentenza non risalta tanto agli occhi nel nostro tempo in cui l'esperienza d'infiniti avvenimenti e la dottrina di tanti secoli presta tanto soccorso ai legislatori; tuttavia in qualche paese sentesi ancora la pratica applicazione di tal verità. « Nel fatto, dice l'Inglese Commentatore che noi citiamo, uno dei segni distintivi della libertà inglese si è, che la legge comune trovasi fondata sul costume. Ella contiene dunque, prosegue, in se stessa una testimonianza, una prova della libertà; poichè essa è stata probabilmente introdotta dal consentimento volontario del popolo » (2).

(1) Alla voce *ἔθος*.

(2) *Introduct. Sect. III.* — A me sembra le leggi inglesi trovansi ancor molto imperfette, appunto perchè quasi sul solo costume s'appoggiano: tuttavia direi per ciò stesso, che sono sulla buona strada. La legislazione appoggiata sul solo costume non può evitare delle imperfezioni, come diciamo appresso: ma essa è tuttavia più vicina al fonte naturale delle leggi. Quindi forse

Presso i Romani, come lot'arono i diversi poteri durante la repubblica, così pure mutossi l'autorità legislatoria. Discacciati i re, il popolo, come dicevamo, rogava le leggi; ma i due corpi principali in cui si partiva, la plebe e il senato, cercavan sempre di tirare a sè l'autorità legislatoria. Sebbene fino da antichissimo tempo avesse il senato ottenuto per legge amplissima autorità, tuttavia la plebe ripugnò nel fatto all'esecuzione di simil legge (2): era una di quelle leggi di sopra accennate che si fanno talora, ma che non s'eseguiscono, mentre per farle basta l'opinione della mente, ma per eseguirle ci vogliono le disposizioni della natura: la plebe ricusò di conoscere per legge il senato consulto, come lungamente lottò il senato per conservarsi immune dalla autorità del plebiscito. Quando il plebiscito primieramente per la legge Orazia e più tardi per la legge Ortensia ottenne vigore di legge, allora cominciò altresì ad aver luogo nelle leggi romane l'arbitrio, mentre non più da tutto il popolo, ma da un corpo particolare del popolo si facevan le leggi. Un Politico avveduto da questo fatto avrebbe potuto predire che quella autorità data ad un corpo dello stato per i disordini che avrebbe prodotto, sarebbe stata necessariamente contrabbilanciata più tardi coll'autorità accresciuta in qualche altro corpo particolare. Il pretesto di non poter ragunare tutti i cittadini romani immensamente accresciuti si offerì, perchè la potestà legislatoria fosse ben presto ristretta ai patrizi (1). L'imperiale dignità che ben presto concentrò maggiormente le forze della repubblica, concentrò insieme l'autorità legislatoria. Ma anche in questo fatto apparisce l'impotenza delle leggi umane, quando non sieno precedute e avvalorate dalla consuetudine. Colla legge regia il popolo trasferiva tutti i suoi diritti nell'imperatore. Che perciò? poteva es-

nessun'altra nazione quanto gl'Inglesi mostra e sempre ha mostrato vivo entusiasmo per la legge naturale.

(1) Parla di tal legge Dionigio d'Alicarnasso, lib. VI.

(2) « S'inganrano, dice l'Eineccio, quelli che con Pomponio (L. 2, § 9. « Dig. de Orig. iur.) e con Triboniano (§ 5, lust. 4 t.) stimano essersi trasportati i Comizi dal campo nella curia, *quia difficile esset, tantam populi multitudinem in unum convenire*: quasi che ciò fosse più difficile sotto « Tiberio, che mentre era libera la repubblica, quando l'Italia tutta ai Comizi interveniva ». Antiquit. Roman. Part I, lib. I, tit. II.

sere questa legge pienamente eseguita? Ciò sarebbe stato assurdo ed impossibile: tutta la potenza degli imperatori, che è quanto dire tutta la forza pubblica della Romana dominazione che in loro mani trovavasi, non avrebbe già potuto ottenere il pieno esequimento di simil legge: doveva precedere la consuetudine della soggezione nel popolo romano colla quale rinunziava di fatto insensibilmente a'suoi diritti. Gl'imperatori ciò sentirono, e non tentarono l'impossibile: conservarono le apparenze antiche. Augusto per tirare a sè dell'autorità legislatoria cominciò dal diminuire quella de' pretori, ed accrescer quella dei giurisperiti: (1) Tiberio finge di restringere al senato la legislazione come quel corpo che meglio poteva padroneggiare (2): Caligola ora la restituì, ora la ritolse al popolo: l'orazione che l'imperatore faceva in senato anzi la formazione della legge: finalmente i rescritti imperiali che avanti Adriano furono rarissimi, sono stati quei lenti passi onde gl'imperatori poterono tirare in sè stessi di fatto tutta la legislativa potestà (3).

(1) Augusto studiò il modo, come dice Tacito (ann. I, 3), *Legum munia in se trahere*; e credette trovarlo nel dar autorità alle decisioni de' giuriconsulti, acciocchè queste rendessero più mite ed equa la legge, e perciò, come dice Pomponio (L. 2, § 47 D. de Orig. iur) *ut maior esset iuris auctoritas*. Anche Svetonio racconta d'Augusto, che non solo poneva somma diligenza nel pronunciar sentenza, ma ancor dolcezza (cap. 33). Supponiamo questa un' arte d'Augusto: ciò stesso proverebbe come la legge scritta dipenda sempre dal diritto naturale, il quale corregge i suoi difetti coll' introdurvi la dolcezza e l'equità.

(2) Come Tiberio traesse furbescamente i Comizi in Senato, e come maneggiasse i senatori, vedi in Tacito, Ann. I, 5, ed in Svetonio cap. 30.

(3) La viltà del Senato nell'adulare il principe divenne gradatamente estrema: l'orazione del principe non solo era la legge, ma ben spesso ancora legge che ricevevasi per acclamazione dai senatori. Vedi Plinio, lib. IV, Epist. 9. Perchè mai gl'imperatori tirarono a sè un poco alla volta tutte le altre maggiori autorità della repubblica? non valeva per tutte la imperatoria? non dava loro ogni diritto la legge regia? Sì, dava loro ogni diritto: essa parla così chiaro, che ciò non può esser messo in dubbio. Era la sua esecuzione quello che si trovava impossibile; poichè la legge non ha possa alcuna se non trova disposti gli uomini a rispettarla, se in somma non si fonda sull'opinione e sul costume. L'Eineccio dunque s'inganna,

Quando il potere pubblico presso i Romani fu concentrato in un solo, i fondamenti della legislazione romana erano già posti, le maggiori difficoltà superate. Tuttavia con quella cautela che indicammo dovettero procedere gl'imperatori nell'esercizio dell'autorità legislativa: e quanti non furono a malgrado di questo gli uomini grandi che affaticarono nelle leggi ancor sotto gl'imperatori a perfezionare la romana legislazione? Ciò mostra che le leggi non sono punto ad arbitrio, non vengono punto dalla potestà, ma unicamente dalla sapienza, la quale possa determinare ciò che in ogni caso sia equo, e ciò che sia conveniente al tempo e ai costumi che è quanto dire possibile nella pratica.

Fin qui abbiamo mostrato come la legge passò ad essere scritta mediante il potere supremo della società. Abbiamo veduto che questo potere o rimane sparso in tutto il popolo, o in alcuni, o in un solo: che è bensì il potere che scrive le leggi, ma che non è già esso che le scrive buone e giuste, facendo ciò solo la sapienza da cui il potere venga guidato. Non sarà già inutile d'osservare attentamente qual relazione abbia questa sapienza, che fa le buone leggi e senza la quale leggi non sono, colle tre forme di potere sopra indicate. La sapienza necessaria a dedurre le leggi consiste, come abbiamo veduto, nella cognizione della giustizia naturale, e in quella delle legittime costumanze. La prima cosa si rileva per raziocinio, la seconda per testimonianza: il popolo è bensì capace di rendere testimonianza del fatto dalla consuetudine; ma è incapace di dedurre speculativamente le leggi dallo stesso fonte della giustizia: per questa seconda parte sono preferibili gli ottimati ed il principe.

Il popolo è sempre capace in quanto alla scienza di render testimonianza negando l'estensione di questa legge (Antiq. Rom. P. I, L. I, t. 2): egli conchiude dai fatti: non trovandola eseguita, conchiude che non aveva quella grande estensione che le si dà. Egli non ha ben distinto fra l'estensione della legge e la sua esecuzione: la legge era senza limiti, ma non era possibile d'eseguirla che un poco alla volta, disponendo il popolo Romano a quella servitù a cui ancora non era avvezzo. Il popolo, venuto in quello stato nel quale si trovava il romano, fa delle leggi che non può eseguire: le fa senza calcolare il peso della loro esecuzione: ciò indica la corruzione del popolo che non è più abile a render testimonianza delle proprie costumanze.

I
monianza delle consuetudini ; ma non è sempre idoneo testimonio in quanto alla veracità. Se il popolo è estremamente corrotto, com' era negli ultimi tempi la feccia romana, egli è dominato dalle passioni, le quali l'accecano : non bada nè pure più al proprio interesse , purchè possa soddisfarsi per l'istante o nel suo puntiglio, o nella sua cupidigia : allora questo è un popolo venduto alle fazioni, ed ha perduto ogni potestà legislatoria a punto perchè ha perduto la volontà di dichiarare ciò che fosse secondo i costumi. Un tal popolo che non pensa che all'istante, fa le leggi, ma non già coll'intenzione di eseguirle : onde non teme nulla dalle conseguenze delle sue leggi : egli le fa ormai per abitudine, o come un giuoco di cui poscia si ride, o vero dimentica ciò che ha fatto. Un tal popolo ride di delle sue stesse costumanze e le infrange ogniquale volta a lui giova: le ha già infrante tutte precedentemente coll'animo ; quindi presso di lui appena si può dire che esistano costumi morali : quando le infrazioni esterne sono troppo moltiplicate, allora è caduto nell'anarchia.

Gli ottimati in tal caso ed i principi diventano di necessità i legislatori : il popolo co'suoi vizi ha abbandonato il proprio diritto di far leggi : quegli entrano in un potere disoccupato: infelicamente, se possono prolungare qualche tempo colla loro sapienza il discioglimento di simil nazione, non possono però a lungo impedirlo.

Supponendo però che il popolo non sia corrotto, egli sarà bensì atto testimonio delle costumanze ; ma questo è quanto dire che egli non vale se non per il primo passo delle leggi scritte. In fatti una volta che le costumanze della nazione sieno testimoniate, non c'è altro bisogno del popolo : debbe da questo punto entrare la sapienza degli ottimati e del principe, i quali, dotti nella naturale giustizia, discernino i costumi legittimi dagl'illegittimi, li purifichino, li migliorino. Quindi tutto il tempo della legislazione scritta noi lo dividiamo in due parti, primo e secondo stato di essa : primo stato d'imperfezione in cui si scrivono le costumanze ; secondo stato di perfezione, in cui le costumanze stesse si mettono a rigorosa disamina, si librano, si giudicano al puro lume della giustizia. Solamente nel primo stato della giurisprudenza imperfetta può essere il popolo ottimo legislatore

[8-12] // nello stato della perfezione all'incontrodebbe a lui subentrare la dottrina dei pochi che l'opera del popolo perfezionino. Il popolo adunque è il legislatore dei tempi antichi, ed i savi quello dei tempi moderni.

Veggiamo in questo secondo tempo quale sia l'incombenza del legislatore: questa si riduce a correggere i costumi che si suppongono già conosciuti, giacchè cominciarono anche ad essere scritti: veggiamo prima come questi si dividano, e poi a quali mancanze vadano soggetti.

I costumi legittimi, cioè quelli che formano l'argomento delle leggi civili, si dividono in due classi: 1.º altri determinano quali sono i diritti scambievoli: 2.º altri determinano l'uso migliore che far si può di questi diritti.

Egli è dei primi che noi principalmente parliamo; e che debbono formare il diritto civile nel senso più stretto; mentre i secondi appartengono piuttosto ad un diritto politico. Sebbene si confondano insieme nelle leggi civili, dovrebbero secondo noi esser trattati a parte, o almeno formare la prima divisione del codice civile. Veggiamo meglio in che differiscano queste due classi di costumi e conseguentemente di leggi.

La prima classe determina i diritti scambievoli: il suo scopo adunque è d'impedire le questioni che possono insorgere tra' cittadini: qualunque cosa adunque su cui può cadere una disputa del mio e del tuo, forma l'oggetto di questi costumi e di queste leggi. Egli è rispetto a questi costumi e a queste leggi che si verifica il *principio della molestia* da noi stabilito. Gli uomini per evitare questa molestia rispettano scambievolmente i diritti gli uni degli altri, e così ottengono una vita pacifica, la quale riposa sopra un certo trattare scambievolmente, o sia sopra quei costumi di cui favelliamo.

La seconda classe determina l'uso migliore che far si può dei propri diritti. Quest'uso migliore che far si può dei propri diritti non riguarda già quella moderazione di cui abbiamo parlato con cui per legge di natura si stabilisce di non poter giammai far ciò che a sè non giova e nuoce agli altri; il che è quanto dire di dover usare della cosa propria bensì pienamente, ma non già in un

modo che sia inutile a noi e dannoso agli altri: di poter insomma usare bensì la cosa mia, ma di dover insieme temperare quest'uso in modo che senza diminuir punto tutto il bene che posso cavar dal medesimo, impedisca però il meno che sia possibile l'altrui libertà. Giacchè questa è legge di natura, possono gli altri esigerlo da me per diritto, cioè se io impedisco la loro libertà più di quello che è necessario per l'uso de' miei diritti, essi possono moralmente non badare a questo impedimento, riguardarlo come nullo impedimento, perchè ingiusto, e ritener moralmente la loro libertà. A ragion d'esempio, se io avessi occupato e messo a cultura un pezzo di terreno abbandonato (supposto il primo stato di natura), ancora disoccupato, e se io mi recassi ad occupar questa terra passando sopra dei terreni pure disoccupati, con questo mio passaggio non sarebbe già giusto che io impedissi altrui la libertà di occupare questi terreni su cui io passo, ma solamente quella strada che è al passaggio mio bisognevole. Se in luogo di passar sempre per una stessa via, io volessi traversare a capriccio ora per una parte, or per un'altra di questi terreni disoccupati, mi potrebbero con ragione gli occupatori sopravvenienti di que' terreni costringere a passar sempre da una parte sola; mentre per lavorare il mio campo, cioè per usare pienamente della cosa mia non ho bisogno di più. È vero che i terreni sopra cui passo non sono ancora occupati; ma è vero ancora che l'altrui libertà di occuparli non può essere già ristretta od impedita per un mero capriccio, ma solamente per l'uso ragionevole d'un diritto proprio. Nell'uso adunque che si fa dei propri diritti vi è qualche cosa di appartenente alla *giustizia*, cioè non si può già usarli a capriccio; si può usarli con tutta la pienezza, ma questa pienezza, che non viene punto ristretta, debbe porre il menomo di limitazione all'altrui libertà. Questa moderazione nell'uso de' propri diritti è una parte de' diritti altrui, una parte del diritto originario d'ogni uomo, della personalità; una parte vale a dire di quella libertà propria di ciascuno di occupare tutto ciò che resta disoccupato. Questa moderazione adunque dell'uso de' propri diritti appartiene alla stretta giustizia: può essere oggetto di questioni riguardanti il mio ed il tuo: essa adunque è

altresi oggetto della prima classe de' costumi e di leggi, e non appartiene punto a questa seconda di cui parliamo. Ma oltre avervi nell'uso de' propri diritti qualche cosa che siamo obbligati di osservare per giustizia, ed è questa moderazione di cui parliamo, v'ha qualche cosa altresì in cui restiamo liberi, ed è ciò che forma l'oggetto della seconda classe dei costumi e delle leggi civili. In fatti io posso usare di ciò che possiedo in molte maniere senza portar offesa a veruno: tra queste diverse maniere nelle quali posso disporre di ciò che possiedo ve ne possono esser di quelle che abbiano una utilità maggiore per me e per la società: quindi egli è naturale che si desideri naturalmente di disporre de' propri diritti in queste maniere più utili tanto al particolare come al generale: Quindi dei costumi e delle leggi che stabiliscono dei modi d'usare i propri diritti universalmente più vantaggiosi. A queste si riferiscono le disposizioni intorno alle successioni, la limitazione della patria potestà, del diritto maritale ecc. Imaginiamo che trovandosi nello stato di natura molti padri di famiglia si sieno uniti insieme, e che alcuno di questi fra i più sperimentati abbia mostrato che se tutti convenissero nell'usare in un determinato modo l'autorità paterna o la maritale (venendo questo modo da lui proposto), se convenissero di stabilire alcune regole fisse circa le disposizioni testamentarie ecc. ne riuscirebbero universalmente molti vantaggi alle famiglie. Imaginiamo che questi padri abbiano intese le ragioni esposte, e sieno restati persuasi, che usando di quelle maniere proposte dei propri diritti sui figli, sulla moglie, sulle sostanze ecc. ne sarebbe venuto un bene maggiore alle proprie famiglie, tanto perchè quei modi proposti d'usare dei propri beni erano i più savì ed i più utili in sè medesimi, quanto pel vantaggio che proveniva dall'uniformità delle disposizioni che per tal modo veniva introdotta. Abbracciate pertanto quelle savie proposte, sia da tutti quei padri di famiglia, sia da buon numero, venivano per tal modo introdotte delle costumanze il cui scopo non era già quello di determinar quali fossero i diritti scambievoli, ma di determinare il libero uso de' propri diritti per modo che fosse saggio e vantaggioso: ecco i costumi appartenenti alla seconda classe.

I
Bisogna or qui osservare che non è già necessario che sia giammai avvenuto cotale assembramento di padri di famiglia, perchè s'introducessero alcuni di questa seconda specie di costumi. La divina rivelazione aveva già dato dei lumi al nascente genere umano: poscia il lume stesso naturale faceva conoscere in qual maniera fosse più utile d'usare i propri diritti: esisteva già universalmente una inclinazione nell'uomo di fare ciò che a lui sembrasse più vantaggioso: se la passione lo accecava sui propri interessi, non poteva però sradicare universalmente nell'umanità simile inclinazione: anche in mezzo dunque ai disordini ed ai vizi dovevano da sè stesse stabilirsi alcune di quelle costumanze di cui favelliamo, con cui i padri di famiglia provvedevano al maggior bene della loro stirpe. Questa comune inclinazione ed il comune lume naturale doveva suggerire ai padri di famiglia delle regole di condotta che mostrassero della uniformità, sebbene non si fossero spiegati precedentemente i propri pensieri, mentre tanto ciò che è giusto, quanto ciò che è sapiente, è sempre uguale: delle costumanze adunque di questa seconda specie dovevano introdursi da sè stesse nell'umanità senza che bisogno v'avesse in origine di veruna assemblea. Possedere un diritto, ovvero un oggetto è lo stesso che aver la libertà d'usarne a piacimento col temperamento sopra indicato. Queste costumanze adunque o queste leggi della seconda classe scaturiscono dalla libertà che ha ciascuno di usare a piacimento del proprio diritto (1). Tutto ciò che abbiamo detto contro all'errore di coloro che attribuiscono le leggi alla volontà dei legislatori, debb'essere inteso della prima classe di leggi, mentre ci siam dichiarati di parlare dello stretto diritto civile, ossia di ciò che si fa oggetto di contesa fra gli uomini per la determinazione del mio e del tuo. Riguardo poi a questa seconda classe, dassi la potestà legislatoria; ma ella debbe essere intesa bene. Non si debbe già formarsene un idolo oscuro o misterioso; non si debbe confonderla già col potere fisico, il quale non può avere altro officio che di difendere le leggi, non mai di farle. Ecco adunque la vera definizione della pote-

(1) S' intende che ognuno è obbligato d'usare del proprio diritto con sapienza, ma nissuno può a ciò sforzare gli altri: questo qui vogliamo intendere.

stà legislativa, essa *consiste nella libertà che uno ha di usare il proprio diritto piuttosto in un modo che in un altro*; quindi nel potere di prescriversi un modo stabile di usare questo diritto, che è quanto dire di fare sopra ciò una legge. Giacchè tutti i padri di famiglia hanno tal diritto ciascuno per sè, nulla ripugna che tutti s'accordino nello stabilire qualche norma che è ugualmente a tutti utile (1). Qualunque legislatore che faccia tal genere di leggi rappresenta questi padri di famiglia, o sia tiene le loro veci.

Dovendo introdurre dei nuovi costumi o correggere gli antichi, si può osservare che ciò è assai più facile quando si tratta d'introdurre costumi della seconda classe, che non sia quando si tratta d'introdurre costumi della prima. I costumi della seconda classe non fanno che determinar la maniera d'usare i propri diritti; non toccano i diritti stessi: ognuno conserva i diritti ch'egli ha: conserva anche le sue opinioni sopra i diritti. Non si prescrive cosa che abbia l'aspetto di restringere il godimento dei beni, come nel primo caso in cui si prescrive di rispettare le altrui proprietà: non si fa anzi che insegnare la maniera di cavar profitto maggiore dai beni che già si posseggono, lasciando ognuno tranquillo nel possesso dei detti beni. Ciò si verifica specialmente dando l'instituzione ad un popolo nuovo: egli è possibile in tal caso da istituire per esempio un governo, quando si faccia con della sapienza e con della equità, sì come a ragione d'esempio fece Romolo; poichè un governo non è in sostanza se non un metodo, secondo il quale i cittadini possono usare e godere con maggiore utilità che per innanzi i propri diritti. Quindi non fu già possibile a Romolo d'instituire delle leggi civili con quella facilità onde gli riuscì d'instituire una forma governativa; poichè le leggi civili propriamente determinano la prima classe delle costumanze, le quali debbono introdursi per sè stesse, e riesce estremamente difficile a chi le vuole introdurre per arte. Questo era riservato a Servio

(1) Nel sistema falso dei diritti dell'uomo in cui si suppone che tutti gli uomini abbiano un diritto innato a tutte le cose, tutta la legisla^zione si dovea ridurre a stabilir delle norme per l'uso dei propri diritti; ciò che presso di noi non forma che una parte del diritto civile. Quindi il contratto sociale diventava necessario come fonte di tutta la legislazione.

Tullio sesto re di Roma, a cui era stata resa la cosa possibile dalla introduzione naturale delle costumanze, fattasi un poco alla volta sotto i re precedenti (1).

Ma conosciute per tal modo le due classi in cui si partono le costumanze legittime, o sia le leggi, noi abbandonando la seconda che appartiene alla *sapienza*, o se si vuole anche alla giustizia distributiva, seguiremo, come abbiamo fatto fin qui, a favellar della prima in cui si giace la *giustizia* propriamente detta, che è la giustizia commutativa. A noi importa di gettare con solidità i fondamenti dello stretto diritto: veggiamo adunque le mancanze, a cui va soggetta questa classe di costumanze che determina i diritti scambievoli fra gli uomini e come il legislatore, che trovasi nel secondo tempo della legislazione, puote perfezionarle.

Questa classe di costumanze scritte, o non iscritte che sieno, soggiacciono a tre mancanze.

1.° La prima mancanza è una semplice imperfezione che dipende dal poco uso che fanno gli uomini della propria libertà, per cui restano molte cose disoccupate ed inutili, mentre se sapessero adoperar più ampiamente la propria libertà potrebbero cavarne profitto. Ma giacchè in questo consiste il terzo progresso da noi accennato che fa lo spirito umano circa la legislazione e la moralità, noi ne parleremo più a basso. D'altra parte non può esser questo il principale officio del sapiente legislatore che debbe riformare i costumi; poichè questo porta bensì la mancanza d'un

(1) Nobis Romulus ut libitum imperitaverat: dein Numa religionibus et divino iure populum devinxit: repertaque quaedam a Tullo et Anco; sed praecipuus Servius Tullius sanctorum legum fuit, quis etiam reges obtemperarent. — Tacit. Annal. III. Un altro scrittore latino dice che Romolo non governò colle leggi, ma coll'equità, che è quanto dire col lume della legge naturale. Ma perchè Tacito ciò espresse coll'espressione *ut libitum*? Mostra qui anch'egli l'errore comune: dove non è legge scritta, credesi non esservi legge e dominare il solo capriccio: la legge naturale si perde di vista dagli uomini avvezzi lungamente alla scritta.

bene alle singole persone, che usar potrebbero i beni che non usano per ignoranza, o per inerzia, ma non è già un male: è necessario distinguere accuratamente fra ciò che è un *male positivo*, e ciò che è, come abbiám detto, un dolore attuale da ciò che è una semplice *mancaanza di bene*; mentre la seconda si può dare senza alterazione della giustizia, quando la prima fatta che sia da un uomo produce la lesione di un diritto, in una parola il non produrre altrui dei mali è *giustizia*; il dar loro dei beni è *beneficenza*.

2.º La seconda mancaanza è lo scarso numero, o sia la frequentissima infrazione delle *circostanze* legittime di cui parliamo. Quando un popolo trovasi estremamente corrotto, diventa per sí fatto modo cieco sui propri interessi, come abbiám mostrato nel primo libro (1) che va a perdere perfino l'esistenza: poichè sebbene la perdita dell'esistenza, quand'è prossima e si percepisce, incuta un orrore superiore a qualunque forza, tuttavia accecato dai vizi non si vede nè pure la propria distruzione, sebben vicinissima, se non forse allora che non v'ha più tempo di ripararvi. Quindi il popolo corrottissimo infrange ridendo tutte le costumanze e le leggi della giustizia senza punto badare che senza di queste non può sussistere. Colla frequente infrazione di queste esse vannosi distruggendo: sussistono in fine le più necessarie, le quali finalmente col perire del popolo anch' esse periscono. La mano del legislatore qui può far poco: è più l'opera del suo potere che della sua sapienza: egli per quanto può deve dar vigore alle leggi ed alle costumanze perchè sieno rispettate. Nè pure in ovviare a questa seconda mancaanza adunque delle legittime costumanze consiste propriamente l'ufficio del legislatore, che nel secondo tempo della legislazione debbe occuparsi alla perfezione e alla correzione delle leggi.

3.º La terza mancaanza, che può trovarsi nei costumi che determinano i diritti scambievoli è quella che nasce da un errore o da un pregiudizio della mente. Il sintomo per conoscere se v'ha nell'uomo un diritto si è, come abbiám veduto, il risentimento morale; ma descrivendo noi i caratteri di questo risentimento, abbiám tro-

(1) Veggasi la *Avvertenza*.

+ costum
Libro I //

vato ch' egli non è già necessario che si manifesti all'esterno, anzi per quarto carattere abbiamo notato quello che tal risentimento potrebbe venir impedito da un errore della mente, ciò che non toglie, che il diritto non sia veramente offeso. Questo risentimento adunque può mancare o per *ignoranza* o per *errore*: se manca per ignoranza, e ciò per non aver noi fatto quell'atto della volontà onde prendiamo il possesso delle cose, l'assenza del risentimento è certo segno che non abbiamo il diritto: se all'incontro il risentimento manca per qualche pregiudizio onde conosciamo bensì che ciò che ci vien fatto è a nostro danno, ma non lo curiamo questo per qualche bene maggiore, allora l'assenza del risentimento non è già segno che il diritto ci manchi, mentre il risentimento in noi si susciterebbe, tosto che ci fosse levato l'error dalla mente. Per dare qualche esempio in cui si vegga come le false opinioni impediscono che nasca il risentimento alla lesione dei diritti, basta chiamarsi alla mente certe barbare costumanze: per esempio quella d'uccidere i vecchi infermi per cavarli dai patimenti nei quali si trovano, quella di schiacciare il capo a fanciulli, quella per cui le mogli si gittano ad ardere sul rogo de' loro mariti ecc. in tutti questi casi un pregiudizio ed un errore è quello che fa sì che non si calcoli la perdita della propria vita ed altri beni: che si reputi anzi cosa vantaggiosa, e quindi che perciò non si susciti il morale risentimento. Nascon i costumi legittimi, come abbiamo veduto, dall'avervi questo morale risentimento: gli uomini per evitare gli urti e le collisioni, e vivere pacificamente introducono ed osservano i costumi. Or dove vi sono questi pregiudizi ed errori la molestia dell'urto e del risentimento non si prova, e quindi i costumi legittimi restano imperfetti, e vengono anzi surrogati dai costumi illegittimi e falsi. Ora in correggere questa mancanza e falsità de' costumi è propriamente ciò in cui si giace l'ufficio di quel legislatore che vive nel secondo tempo della legislazione.

Ma come può egli farlo? forse dettando immediatamente leggi tutto opposte a tali false costumanze? nissuna umana potenza può far eseguir tali leggi: tali leggi sarebbero nulle. Che dunque farà? Egli debbe far sì che quel risentimento che per un pregiudizio ed

un errore viene negli uomini impedito all' infrazione de' loro diritti si suscitò in essi, togliendo via l'impedimento: egli debbe diffondere l'istruzione, distruggere le false opinioni: in tal caso gli uomini che prima non si risentivano, all' infrazione de' loro diritti si risentiranno, il risentimento produrrà i corrispondenti costumi o sia distruggerà que' costumi illegittimi: e quindi la legge sopravveniente che trova l'appoggio in quel naturale risentimento e in questi costumi, avrà della efficacia, sia a compire le ultime parti della riforma, sia a conservare ciò che fu riformato. La potentissima di tutte le legislazioni è quella che tende nulla meno che a riformare tutta la umanità, cioè il cristianesimo. Or questa non fa già tosto legge: predica, converte, pianta i costumi: ai convertiti quindi dà legge, e riforma e perfeziona ciò che prima pareva al tutto impossibile a farsi. Si può dire che questo metodo sia suo proprio, e che i legislatori moderni sieno resi potenti da questa legislazione che precede i loro passi. Costantino, Teodosio, Giustiniano, Alfredo e quanti legislatori v'ebbero che diedero mano alla perfezion delle leggi, a questa perfezione dico, che è proprio del secondo tempo della legislazione, non fecero che confermare ciò che l'evangelio aveva fatto. Se non avessero avuto questa solida base su cui edificare, se gli errori non fossero stati combattuti, se i costumi non fossero stati disseminati, nulla potevano: dico che nulla potevano fare colle leggi quando anche n'avessero avuto la scienza: bisogna esser giusti; il secondo tempo della legislazione, il tempo in cui i legislatori possono riformare le leggi, appartiene tutto al cristianesimo.

Le leggi scritte e perfezionate sostenute ancora dal corrispondente potere toglievano la possibilità all'umana malizia di attaccarle. Questa, come vedemmo, attaccava prima le sentenze degli arbitri. Il potere le fece scrivere, e le difese, si rivolse allora contro il costume, che era la legislazione sopra cui gli arbitri giudicavano: il potere fece scrivere anche i costumi, e difese anche questi. La malizia tuttavia non si stanca: repressa da una parte, rompe dall'altra: cercò d'armarsi contro il potere con dei più fini sofismi:

I
esclamò che la forza non era la giustizia: questa voce era vera, e non era condannabile che l'abuso. Gli uomini se ne persuasero. In fatti non poteva esser altrimenti; giacchè nelle loro menti s'era andata perdendo, come vedemmo, la vera origine delle leggi, ed era restata l'opinione, che la legge fosse rispettabile prima per l'abitudine, e più tardi per l'autorità del legislatore, da cui tutto il vigor della legge facevasi promanare.

Si fragili fondamenti rimasti alla forza delle leggi era ben facile di scavarli. Il potere stesso, come continuamente abbiám veduto, rimaneva privo di forza quando nell'opinioni degli uomini non trovasse l'appoggio: quando esso difendesse qualche cosa di diverso da ciò che gli uomini credessero giusto, e come tale volessero. Ma giacchè l'assalto che la malvagità umana dà alle leggi si restringe sempre all'ottenimento del suo scopo, che è quello di eludere le leggi stesse: quindi il sofisma attaccando le leggi scritte, il fece in due assalti diversi.

1.º Si contentò da prima di usare il pretesto dell'equità, la quale molte volte mancava alle leggi scritte, che non possono sempre discendere a tutte le circostanze de' casi particolari. Come questa obiezione aveva una specie di onestà e di giustizia, quindi il potere credette di rispondere cedendo alquanto dal sommo diritto, e dando luogo a delle interpretazioni benigne delle leggi. Così dopo essere state scritte le leggi furono anche scritte le interpretazioni delle leggi, e rese autorevoli. Queste d'una parte giovarono mirabilmente a completare e perfezionare le leggi stesse nei loro più minuti dettagli: dall'altra furono ancora cagione d'abusi che vennero mediante il tempo riparati (1).

2.º Tolto questo pretesto agli inquieti ed ai malcontenti non restava ad essi più nulla da tentare onde sottrarsi alle leggi se non

(1) L'autorità che Augusto e Tiberio e i succedenti imperatori diedero ai giureconsulti portò una farragine d'interpretazioni scritte; quindi le sette, e l'incertezza del diritto. Valentiniano III, e Teodosio II, e finalmente Giustiniano, il quale tolse ai giureconsulti viventi tale autorità, procurarono di ovviare a' detti inconvenienti.

quello di convellere, come dicevamo, l'autorità delle stesse leggi: screditarono adunque il legislatore come inetto a produrre leggi obbligatorie, derisero l'abitudine come un pregiudizio, e nello stesso tempo ridussero a questa tutte le leggi dei popoli diversi, le quali in tal modo furono cangiate in meri effetti del pregiudizio variabili secondo che variano i pregiudizi de' popoli; quindi figlie unicamente del clima, delle educazioni, dell'eloquenza degli uomini più accorti ecc. Indarno la religione predicò i principi contrari: essa non potè impedire che il sofisma vestito d'una sì grande apparenza di verità non seducesse, trovando gl'ingegni degli uomini mal muniti, un gran numero di persone, un numero cioè bastevole a turbare il mondo, ed a portare da per tutto la violenza e la rivolta contro alle leggi e contro alle istituzioni (1). Il puro fonte della giustizia era troppo speculativo per vedersi dall'universale, era stato troppo a lungo perduto di mira: altre opinioni avevano preso il suo luogo nella mente umana: questa non conosceva che l'abitudine e l'autorità. Sotto questi due errori lungamente servì: essa aveva un bisogno di sottrarsi oggimai, di respirare un'aria più pura di libertà e d'intelligenza: la inclinazione della natura umana era per se stessa nobile, ma sventuratamente essa era la più gran disposizione al massimo errore, giacchè mancava chi avesse forza di scorgerla alla Verità. I sofisti illusero l'umanità: la legge perdette ogni sua forza morale e si cangiò in tirannia: i costumi furono insieme con essa distrutti. Ma questa stessa distruzione di costumi fece sentire il loro bisogno, aprì gli occhi agli uomini: dimostrò loro qual fosse la vera ragione delle antiche istituzioni che avevan perduta di vista, qual fosse il fondamento della legge: videro che se si aveva avuto ragione di

(1) La religione conserva il buon seme negli animi retti dei quali ella sempre ne possiede gran numero, sebbene i novatori, movendo gran rumore, faccian credere, per così dire, d'essere soli nel mondo. Conservato dalla religione questo buon seme, la ragione ha un punto d'appoggio; ella conserva ancor forze da risarcire i suoi errori. Come abbiain detto nel primo libro (facc. 113-114) è per virtù della religione che la verità non può essere oggimai nel mondo interamente oppressa dall'errore.

I
attaccare i fragili fondamenti della legge, non era però che la legge sopra di quelli riposasse: ne aveva un più solido ed irremovibile che ormai più non si conosceva, questo allora si venne cercando: così s'apri il campo alle disputazioni filosofiche intorno alla legge morale: così la legislazione assalita tante volte e sempre difesasi da se stessa dovette in quest' ultimo assalto ricorrere per difesa alla metafisica: così dopo essere state scritte le formole del sesto, quinto e quarto ordine, furono gli uomini condotti naturalmente a dovere meditare e scrivere anche le formole de' tre primi ordini, che sono il fondamento di tutte l'altre. Egli è questo lo stato a cui noi siamo pervenuti, e che finisce la storia delle espressioni convenzionali della legge naturale: qui finisce il quarto dei progressi da noi accennati intorno alla legislazione. Ci rimane a descrivere il terzo che abbiamo riservato all' ultimo come quello che avea bisogno della descrizione degli altri per poter essere esposto colla necessaria chiarezza.

[§ 14]
Il terzo progresso dello spirito umano circa la legislazione, abbiamo detto, consiste nelle deduzioni che egli fa delle espressioni naturali della legge suprema. Le espressioni naturali della legge suprema sono, come abbiamo veduto, le formule imperative che abbiamo in otto ordini classificate: e in particolare per restringerci a quelle che la legislazione civile riguardano, le formule dell'ordine quarto fino all'ottavo. I modi con cui tali formule si esprimono, cioè la loquela, la scrittura ecc. danno materia al quarto progresso dello spirito umano che abbiamo or ora esposto; ma la deduzione delle formule stesse prescindendo al tutto dai segni convenzionali onde possono esser esposte, forma il terzo progresso dello spirito umano. Questo dunque consiste nel dedurre un maggior numero di dette formule in ciascun ordine; e giacchè ogni formula esprime un dovere e un diritto, ovvero una classe più o meno estesa di doveri e di diritti, perciò quanto più se ne deducono, di dette formule, tanto più si ha un corpo pieno e completo di scienza morale o giuridica, ove le cose sono più specificate e particolareggiate. Vedgiamo dunque come di fatto avvenga, che gli uomini deducano un numero maggiore di dette formule.

Ciò non dipende già dall' arbitrio o dalla speculazione astratta dei dotti. A questa non può appartenere che l'esprimere dette formule mediante i segni convenzionali: ma qui si parla delle formule stesse, prescindendo al tutto dal modo di manifestarle. Le formule stesse (ci restringiamo come abbiamo detto a parlar di quelle che esprimono i mutui diritti fra gli uomini); non sono che le conseguenze di un fatto: esse dipendono adunque dai fatti, e non dall' arbitrio o dalla speculazione umana. Ed in vero esse comandano il rispetto ad alcuni diritti: i diritti per essere rispettati conviene che esistano; e i diritti non esistono, come vedemmo, che in conseguenza dei fatti che li producono. L'aumento adunque di dette formule, o le loro modificazioni dipendono dall'aumento e dalle modificazioni dei diritti fra gli uomini, e quindi dai fatti onde questi diritti risultano. I costumi legittimi, come vedemmo, non sono che i diritti scambievoli osservati, come le leggi non sono che i diritti scambievoli scritti. Or dunque in questo progresso dello spirito umano, come abbiamo accennato si viene a render ragione della varietà che si trova nei costumi legittimi e nelle leggi; varietà che non nasce da altro se non dalla mutazione che nasce nei diritti stessi fra gli uomini.

Veggiamo adunque come questa mutazione succeda senza punto mutarsi quella legge da cui tutti i diritti discendono, mediante l'applicazione che si fa di essa alle varie circostanze, o sia ai vari fatti, che i diritti cagionano; ma prima ancora veggiamo quali sieno le tre specie di mutazioni che nei diritti scambievoli fra gli uomini possono aver luogo.

La prima e la seconda specie di mutazione a cui possono andar soggetti i diritti scambievoli, appartiene alle formule imperative dell' ottavo e del settimo ordine; la terza specie di mutazione appartiene alle formule del sesto, del quinto e del quarto ordine. Le formule dell' ottavo e del settimo ordine riguardano i diritti particolari, mentre le formule del sesto del quinto e del quarto ordine esprimono dei diritti in genere. La semplice traslazione adunque di un diritto da una persona in un' altra o l'acquisto che una persona fa di un diritto nuovo, ma non già d'una specie nuova di diritti, appartiene

I
alle formule dell'ottavo e del settimo ordine; mentre l'acquisto di un diritto di specie che prima non esisteva, dà luogo ad una nuova formula dei tre ordini antecedenti. Ecco quali adunque sono le tre specie di mutazioni che possono succedere nei diritti scambievoli.

a)
La prima specie consiste nella semplice traslocazione di un diritto da una persona in un'altra; ciò che avviene per compera e vendita, per donazione ecc. qui il numero dei diritti non viene punto accresciuto nè diminuito, ma tutta la mutazione consiste nel soggetto possessore del diritto. Il diritto è restato al tutto quello di prima. Le leggi adunque che comandavano il rispetto a quel diritto, non possono in questo caso punto mutarsi: la mutazione non consiste se non in questo, che mentre prima si applicava la legge ad una persona, ora bisogna applicare la legge ad un'altra persona. Ciò che muta le formule dell'ottavo e del settimo ordine, perchè esprimono queste ultime e particolarissime applicazioni, ma che non muta punto le formule dei tre ordini precedenti che esprimono delle leggi generali (1).

b)
La seconda specie di mutazioni dei diritti scambievoli consiste, nell'acquisto di un nuovo diritto, che non esisteva identicamente appresso veruna persona della società, ma di cui tuttavia esisteva la specie. Così se alcuno occupasse una terra disoccupata e libera, egli acquista un nuovo diritto: non però ancora una nuova classe di diritti, supponendo che nella società esistano altri possessori di terreno. In questo caso è accresciuto il numero dei diritti, ma non già la specie dei diritti, la mutazione non cade già sulla sola persona, ma cade sui diritti stessi; tuttavia ciò non porterebbe ancora aumento nelle leggi; poichè queste riguardano le specie dei diritti, e non i diritti particolari: tutta la mutazione che seguirebbe consisterebbe in una nuova applicazione della legge già sussistente alla persona che del nuovo diritto è venuta in possesso. Questa mutazione apparterebbe ancora alle formule dell'ottavo e del settimo ordine, e non a quelle dei precedenti, la differenza fra questa mutazione e quella indicata di sopra consiste in questo, che in quella di sopra le for-

(1) La maniera onde i diritti si traslocano d'una in altra persona, è bensì nuovo oggetto di legge, ma non i diritti già traslocati.

c) mule dell'ottavo e del settimo ordine vengono mutate, ma non accresciute, mentre in questa vengono accresciute.

La terza specie di mutazioni nei diritti scambievoli avviene allorchando delle persone nella società acquistano non solo dei diritti nuovi ma ancora d'una specie nuova; come sarebbe mediante l'invenzione di un'arte, mediante l'introduzione di un ramo di commercio che non si conosceva ecc. In questo caso la mutazione non cade già solo sulle persone, ma ancora sui diritti, e riguardo a queste non cade già sul numero dei diritti, ma sulla loro specie. Quindi nasce il bisogno di nuove leggi, ed avviene in tal modo un aumento nelle formule imperative del sesto, quinto e quarto ordine.

La prima e seconda specie di mutazioni adunque riguarda i due ultimi ordini di formule imperative: la terza specie all'incontro riguarda i tre precedenti.

I due ultimi ordini di formule imperative ricevono due specie di alterazioni: 1.° mutano le formule cessando alcune e sostituendosene delle altre: 2.° viene accresciuto il loro numero. Questi sono i due cangiamenti delle due prime specie di mutazioni nei diritti scambievoli.

I tre ordini precedenti non sono soggetti che ad un'alterazione sola; il numero delle formule può essere cresciuto; ma le formule stesse non possono essere mutate. Quest'è il cangiamento indicato nella terza specie di mutazioni nei diritti scambievoli.

I due ultimi ordini di formule possono non solo accrescersi, ma ben ancora mutarsi, perchè sono al tutto particolari, e dipendono perciò da cose al tutto mutabili.

I tre ordini precedenti non vanno all'incontro soggetti a mutazioni perchè non dipendono da cose individuali, ma dalle loro specie: e come le specie delle cose sono immutabili, così anche le formule che riguardano queste specie sono di una verità immutabile ed eterna. Esse possono tuttavia calare e crescere nel loro numero, perchè può avvenire che le specie dei diritti nel fatto esistenti, calino o crescano.

Se di queste formule n'esistessero di false, allora muterebbero

I
giacchè dovrebbero correggersi riducendole a formule vere. Ma le formule false non sono formule imperative, e le leggi ingiuste, come abbiamo veduto, sono non leggi. Il progresso dello spirito umano che noi descriviamo è il progresso vero e legittimo, e gli errori non entrano in simigliante progresso. Gli errori oltre ciò nelle leggi appartengono più tosto al progresso delle espressioni delle leggi convenzionali, e quivi ne abbiamo ragionato. Ogni errore di fatti in materia di diritti, non consiste che in non aver ben rilevato il diritto come egli sta: non consiste adunque nel fatto ma nella cognizione, e quindi nella espressione convenzionale del fatto: il fatto stesso denudato da tutte le sue espressioni convenzionali non ammette errore alcuno, e di questo noi or favelliamo. Le illusioni tuttavia della nostra mente intorno al fatto saranno da noi anche in avvenire diligentemente notate.

La prima specie di mutazione dei diritti non cade propriamente sui diritti, ma sulle persone a cui i diritti appartengono. Ci basta adunque d'averla indicata, e tosto ci occuperemo dell'altre due specie dove la mutazione cade sugli stessi diritti.

La mutazione che cade sugli stessi diritti facilmente s'intende quale possa essere richiamandosi a mente quali sieno i tre elementi che il diritto costituiscono, e come questi tre elementi possano cangiare.

Gli elementi che il diritto costituiscono sono: 1.° Il legame fisico che ha l'oggetto del nostro diritto con noi, cioè la sua attitudine ad esserci di qualche uso. 2.° Il legame morale dell'oggetto con noi, il quale non è già naturale, ma vien formato dall'attività dello spirito nostro, da un nostro atto: 3.° il segno esterno di questo legame morale, con cui apparisca agli altri uomini l'efficacia e la verità di quell'atto onde abbiamo congiunto moralmente l'oggetto con noi. Un'analisi accurata di tutte le mutazioni e le varietà, a cui possono soggiacere questi tre elementi costitutivi del diritto, produrrebbe uno specchio di tutto quel vario che si trova nei diritti, che legano e che hanno legato insieme gli uomini nei diversi tempi e nei diversi luoghi. Noi non faremo che indicare il modo onde que-

st'analisi dovrebbe procedere, o sia i capi principali delle differenze dei tre elementi costitutivi dei diritti.

I.

[815] Il legame fisico o naturale che gli oggetti possono avere col l'uomo relativamente al vantaggio ch'egli può trarre da loro, ha due capi principali di differenze; cioè egli può cangiare per le circostanze fisiche esterne all'uomo, e per le circostanze fisiche dell'uomo stesso.

Le circostanze fisiche esterne all'uomo sarebbero il clima, le circostanze locali, i prodotti attuali del suolo ec. Egli è evidente, che in un clima rigido si ha bisogno per ripararsi dal freddo di ciò che si rende inutile in un clima caldo, quindi il bisogno di ripararsi dal freddo dà un prezzo a certi oggetti, che manca dove non c'è questo bisogno. Ecco come le esterne circostanze danno agli oggetti e tolgono l'attitudine di prestarci qualche giovamento. Quindi mettono il legame fisico fra l'oggetto e noi, o vero nol mettono: quindi una ragione del vario prezzo delle cose nelle diverse regioni, quindi una diversità nei diritti, mentre in certi luoghi può essere oggetto di diritto ciò che in altri non si conta per nulla; o vero in certi luoghi può formare un diritto piccolo ciò, che in altri formerebbe un diritto di gran valore.

Le circostanze fisiche dell'uomo stesso producono pure un legame fisico fra le cose e noi, o vero danno loro un'attitudine di giovargli. Le circostanze fisiche dell'uomo stesso, risultano tanto dalla sua costituzione naturale come dalla sua educazione e si possono ridurre a due, cioè la sensibilità fisica, e la attività istintiva.

La sensibilità fisica quanto più è raffinata, tanto produce un maggior numero di bisogni. Per essa ci diventano necessari o almeno cari un infinito numero d'oggetti di cui senz'essa non faremmo alcun conto. Le arti di lusso, come vanno raffinando la sensibilità, così sono pur esse un effetto della stessa sensibilità raffinata. Tutte le comodità della vita tanto care ai popoli politici, diventerebbero delle molestie e degli impacci pei barbari avvezzi ad una vita sem-

plice e libera. La sensibilità dunque producendo nuovi bisogni e nuovi gusti nell'uomo moltiplica i legami degli oggetti esterni con lui, dà un prezzo a quelli che prima non ne avevano veruno, e quindi cagiona varie specie di diritti che non esistevano, o rileva ed abbassa il valore proporzionale di quelli che esistevano.

L'attività istintiva dell'uomo è una cagione per cui nascono dei diritti nuovi, o cessano di quelli che esistevano, per ragione che gli oggetti esterni per questa attività aumentano o abbassano di pregio relativamente agli usi che ne fa l'uomo. L'uomo in fatti non si muove già a prender possesso d'alcun oggetto, o vero a farlo di suo diritto, se il bene che spera di trarne non sia maggiore della molestia che prova nel doversi muovere a fare l'acquisto. L'esperienza mostra che l'uomo di natura sua è inerte, e che debb'essere attratto dagli oggetti che gli si presentano come beni perchè si deliberi all'azione. Ma il grado di quest'inerzia non è già uguale in tutti i luoghi, ma in altri si vede maggiore, in altri minori, in alcuni di spiriti sottili e di sangue ardente il movimento è pronto e celere, e l'azione loro costa poco; questi diciamo aver molta attività istintiva: in alcuni di temperamento flemmatico e di fibra depressa il moto viene tardo e lento, e loro costa moltissimo: questi diciamo aver poca attività istintiva. Ora perchè altri faccia suo l'oggetto debbe ritrovare in essa un bene maggiore che la fatica del modo bisognevole a farlo suo. Quindi coloro che hanno molta attività istintiva faranno suo un gran numero di oggetti abbandonati da quelli che ne hanno poca: mentre quei primi sono in caso dirò così di comperarsi quegli oggetti per un prezzo che non supera il loro valore, mentre i secondi dovrebbero comperarli a prezzo troppo caro e maggiore di quel che valgano. Quindi il grado diverso d'attività istintiva porta una varietà nei diritti, rendendo gli oggetti dei diritti medesimi d'un acquisto più facile o più difficile, mettendoli quindi in una relazione con noi d'utilità o d'inutilità e però influenzando sul legame fisico o naturale che i detti oggetti hanno con noi.

Nè si creda che queste tre cause, cioè le circostanze fisiche esterne all'uomo, la sensibilità dell'uomo, e la sua attività instin-

tiva, spieghino solamente la differenza, che si ravvisa osservando i diversi popoli nei diritti civili: queste spiegano in gran parte anche la differenza che si trova nei diritti politici. Vediamone un cenno.

Fra le circostanze esterne consideriamo la sola posizione marittima. Veggiamo che cosa questa sola circostanza influisca nella produzione dei diritti politici, mediante l'avvicinare che fa gli oggetti all'uomo; e quindi formare quel legame fisico che rende il diritto possibile. La civilizzazione parti dall'Asia; ma dove ella ben presto si ridusse? intorno al Mediterraneo. Donde cominciò la civilizzazione del Nord, che mutò faccia al mondo? dalle audaci corse marittime degli Scandinavi. Se l'Europa dovette in gran parte la sua superiorità alla sua posizione, qual mutazione non nasce in essa alla scoperta dell'America, od anche a quella sola del Capo di Buona Speranza? Venezia debbe cedere il commercio all'Olanda e più tardi all'Inghilterra: l'Oceano Atlantico già fa luogo ad un nuovo circolo di civiltà: e quali mutazioni nel predominio della civilizzazione forse non produrrà la felice posizione dell'Oceania? Adunque il solo trovarsi più o meno alla nostra portata gli oggetti dei nostri diritti, produce necessariamente una somma varietà nel possesso dei diritti stessi, tanto civili come politici.

La sensibilità e la attività istintiva si può dire che abbiano natura opposta fra loro; poichè la prima rende l'uomo passivo; e la seconda attivo: quindi esse portano anche delle conseguenze opposte riguardo ai diritti politici. La sensibilità come rende l'uomo passivo, così lo inclina ancora alla servitù, o sia ad essere regolato da altri, purchè egli possa vivere in ozio e godersi tranquillamente i suoi piaceri, egli riguarda come un bene il non dover darsi l'impaccio ed il fastidio di pensare a governarsi, e quindi lascia ben volentieri che altri il governi purchè dolcemente il governi. L'attività istintiva all'incontro, come quella che rende facile all'uomo esser attivo, il rende altresì amante della sua libertà, e di governar sè medesimo. Agli uomini che non sono forniti se non di una molle sensibilità, non si fa già punto dispiacere prendendo il loro governo; anzi sembrerà loro di ricevere un bene-

ficio; questo all'incontro sarebbe un'ingiustizia agli uomini pieni d'una grande attività instintiva. Si può osservare tal differenza fra i popoli della pianura e quelli che abitano le montagne. Le gran pianure dell'Asia, dando luogo ad una vita pastorale, oziosa e pacifica, scemano l'attività instintiva e crescono la sensibilità; rendono perciò gli uomini facilmente sottomessi a chi li governa, e quindi produssero il governo assoluto, sia patriarcale sia dispotico. Forse questa è una delle ragioni de' lenti progressi delle nazioni centrali dell'Asia. Se qualche circostanza suscitò nella vita errante e oziosa dei pastori qualche grado d'instintiva attività, questi si videro allora farsi conto d'una vita più civile: tal fu talora lo scontro di qualche gran fiume, dietro le cui sponde erbose pascendo venisser condotti a fertili valli, che eccitassero in essi il desiderio di stabile domicilio. Così i Mogoli discesero a fondare molte città nella China: così sursero Tebe e Menfi per opera d'un'orda africana discesa giù a seconda del Nilo. Ma l'attività istintiva è propria principalmente de' montanari: la sottigliezza dell'aria che li rende acuti e sagaci: la rustichezza del vivere priva degli agi che ammolliscono, che li rende robusti, sicchè diventa un esercizio loro aggradevole ciò che per altrui sarebbe importevole fatica, li dispone all'indipendenza e al desiderio di reggersi da sè stessi; trovar posto un limite alla loro attività riesce per essi intollerabile, non ammetton governo se non quello che essi stessi si danno. Questo carattere i montanari l'hanno sempre mostrato, non importa citare i Greci e gli Svizzeri: gli esempi sono comuni (1).

(1) Chi ne volesse di particolari, i Sarri nella Traccia nelle loro montagne si conservarono a lungo indipendenti (Erodoto lib. VII cap. 3); gli Illirici seppero resistere ai re di Macedonia e alle legioni romane. (Liv. lib. 43 cap. 19). Si trovano delle orde di Turcomani tanto nelle montagne di Tracia che in quelle di Macedonia, che vivono a loro senno. Gli Albanesi erranti sulle montagne illiriche non obbediscono ai Turchi che pagati. Si cita il borgo di Ambelachia situato sul declivio del monte Ossa come quello che ha saputo sempre tenersi indipendente dai Turchi. Le femmine della piccola città di Parga, situata fra le rupi ed il mare, si sono molte volte armate e hanno combattuto per la libertà. Quanti esempt d'invitto valore non mi offerirebbe la presente lotta fra la libertà greca e la turca tirannide.

II.

[§ 16]

Veniamo a descrivere le mutazioni che accadono nei diritti scambievoli fra gli uomini per cagione del legame morale.

Il legame fisico che gli oggetti dei diritti hanno cogli uomini non produce già il diritto, ma lo rende possibile. È il legame morale, come abbiamo già fatto vedere, che produce il diritto.

Il legame morale mette la cosa a portata, perchè noi possiamo prenderne il morale possesso. Se la cosa non è, dirò così collocata in tale situazione che noi la possiamo far nostra, che noi la possiamo usare, che sia un bene per noi e che sia un bene maggiore dell'incomodo che soffriamo nel farla nostra, noi non ci cureremo di essa; altri si curerà a cui sia più vicina, a cui in somma ell'abbia il legame fisico che invita a impossessarsene. Egli è per questo che variando la fisica relazione delle cose fra gli uomini, viene cagionata una varietà nei diritti.

Ma dato ancora che la cosa sia a nostra portata, che v'abbia il legame fisico della cosa con noi, non sempre noi ci rechiamo a farla nostra, a mettere cioè fra essa e noi, il legame morale. La varietà adunque, che subisce questo morale legame, cagiona di nuovo varietà di diritto fra gli uomini.

Il legame morale si fa per un atto della nostra volontà: e l'atto della nostra volontà è diretto mai sempre dalla nostra intelligenza. In quel modo adunque che sono soggette negli uomini a varietà ed a cangiamenti la loro intelligenza e le diverse affezioni onde è mossa la loro volontà, in quel modo stesso debbono dunque andar soggetti a varietà ed a cangiamenti anche i diritti degli uomini.

Nell'uomo havvi un atto di volontà e d'intelligenza essenziale, quindi un diritto essenziale, che è quello della personalità o vero della felicità suprema (lib. I, fac..., lib. II, facc...) Abbiamo veduto che questo è l'opera di Dio (lib. I, fac...) e il principio onde parte la società interna degli uomini (lib. I, fac...): questo è il solo diritto che

non ammette mutazioni, poichè non è prodotto da un atto che stia in nostro arbitrio, come sono prodotti tutti gli altri (1).

Gli altri diritti adunque acquisiti o fattizi mutano: 1.° secondo che varia l'intelligenza; 2.° secondo che varia la volontà degli uomini. La proprietà che distingue l'intelligenza, abbiamo dimostrato consistere nell'aver un oggetto fuori di sè, ella si può dire una potenza nell'uomo disorbitante: porta l'uomo fuori del suo orbe, lo congiunge ad altri esseri, e così lo perfeziona. Egli per questa proprietà dell'intelligenza, che la volontà dell'uomo congiunge a sè le cose e le persone, cioè produce i diritti tanto reali che personali; produce tanto il legame di utilità, come il legame sociale.

I diritti sieno sulle cose, sieno circa le persone (2) costituiscono il legame d'utilità come vedemmo (L. I, f...) fra il possessore del diritto e gli oggetti del diritto.

L'affezione all'incontro, o la bontà produce il legame sociale pel quale uniamo a noi delle altre persone acciocchè godano gli stessi diritti che noi godiamo.

Il diverso grado d'intelligenza fa variare tanto il legame d'utilità o sia di diritto, come il legame sociale, o sia di bontà.

Il diverso grado d'intelligenza adunque produce varietà nei diritti degli uomini in due modi: 1.° immediatamente, cioè variando il legame d'utilità, o sia di diritto degli uomini colle cose: 2.° mediamente, cioè variando il legame sociale che stringe gli uomini fra di loro, mentre la varietà di questo legame sociale porta varietà necessariamente anche nel legame di utilità, o sia di diritto.

Che ciò sia, si conoscerà facilmente risovvenendosi le dottrine da noi esposte nel primo libro. Colà primieramente abbiamo dimo-

(1) Per vedere la ragione delle citazioni, che qui lasciamo intatta, veggasi la nostra *Avvertenza*. E per conoscere le dottrine alle quali si riferiscono, veggansi l'*Antropologia* e la *Filosofia del Diritto e della Politica* dell'Autore. *Nota dell'Editore*.

(2) La espressione diritti sulle persone non è tollerabile, e con ragione fu esclusa dal codice austriaco, neppure l'espressione di diritti personali è al tutto esatta.

strato che gli oggetti hanno due prezzi, l'uno naturale, l'altro artificiale (fac 157.) : il primo che nasce dal servizio che prestano alla felicità individuale ; il secondo che prestano alla felicità sociale. Osservammo ancora come il prezzo artificiale possa crescere indefinitamente e farsi di gran lunga maggiore del naturale. Tale aumento di prezzo è quanto dire un aumento del legame fisico delle cose con noi, cioè della loro attitudine a giovarci. Coll'accrescere dunque il legame sociale fra gli uomini s'accresce il legame fisico degli uomini colle cose e quindi si produce mutazione nei diritti. Spieghiamo meglio come ciò avvenga.

L'intelligenza col progredire può accrescere mai sempre la società, cioè l'uomo può unire a sè stesso coll'intelligenza un numero sempre maggiore di altri esseri intelligenti, sebbene lontani di spazio e di tempo per lui. L'intelligenza fonte del legame sociale fa dunque sì che l'uomo viva, dirò così, in un'ampiezza di spazio sempre maggiore. Vive in ampiezza di spazio sempre maggiore quant'egli si rende membro di una società più numerosa : vive in una lunghezza di tempo sempre maggiore quanto egli più si trasporta colla sua intelligenza nella vita futura di questa società. Veggiamo come si mediante l'uno che mediante l'altro di questi due rapporti cresca all'uomo il numero dei suoi diritti.

Prima consideriamo come all'uomo nascano dei nuovi diritti quando egli essendo membro di una società si trasporta colla sua intelligenza più lontano nella vita futura della medesima : dipoi consideriamo come all'uomo nascano dei nuovi diritti quanto più è estesa la società a cui ei si congiunge.

Nella società domestica quanto più il padre è intelligente tanto più è congiunto a suoi più lontani discendenti, e mediante la previsione procura il loro bene con quello stesso piacere onde potrebbe procurare il suo proprio bene. Lo stesso dicasi del buon cittadino nella società civile o del buon governante ; egli congiunge se stesso alla patria, e pensa ai tempi più remoti. In una società maggiore si verifica lo stesso. Non solo poi ciascuno ha diritto di congiunger se stesso alla società a cui appartiene, ma questo anzi è un atto di

I
virtù la più nobile, di magnanimità (1). Ciò posto ecco come la formazione della società dia all'uomo il diritto di far sue delle cose che senza la società non potrebbe far sue. Infatti abbiamo veduto che l'uomo non ha già diritto di occupare validamente le cose ancorchè sieno disoccupate, se queste cose non apportino a lui un reale vantaggio. Chi occupasse delle cose che ei non adopera, opererebbe senza ragione; e gli altri uomini non potrebbero già essere obbligati a rispettar questo suo capriccio: mancherebbe insomma il legame fisico, uno dei costitutivi del diritto. Or l'uomo individuo fuor della società ha pochi legami fisici colle cose; mentre l'utilità che a lui recano le cose non si può estendere più in là che alla sua persona, e al breve tempo della sua vita. Ma facciamo che questi si trovi congiunto in una società. La sua vita non è più individuale: egli vive in tutti i membri della società, e in tutti i tempi in cui la società dura. Tutto ciò che giova e nuoce alla società, giova e nuoce a lui: i legami fisici adunque delle cose con lui crescono immensamente quand'egli ha cominciato a divenir sociale; crescono cioè in ragione dell'ampiezza della società stessa e della sua durata.

Qual mutazione da queste cose non esce intorno ai diritti sulle cose? diamo un uomo nello stato di natura privo al tutto di società sì domestica che civile, che ecclesiastica, che d'ogni altro modo. Questi non avrebbe diritto di occupare che quanto a lui solo abbisogna o giova. Questi non avrebbe diritto di testare; i suoi diritti come sono limitati alla sua persona, così ancora limitati esser do-

(1) Non si può dire ciò privo di realtà, perchè tale congiunzione è opera della imaginativa. Non ogni cosa che faccia l'imaginazione hassi a dispregiare come cosa illusoria. L'imaginazione c'inganna riguardo alle cose fuori di noi per esempio quando ci facesse apparire un oggetto non sussistente. I piaceri all'incontro dell'imaginazione stessa sono realissimi perchè interni: solamente il loro solito difetto è quello d'essere sfuggevoli. Ma ciò non si avvera coi piaceri della benevolenza o con quelli della socialità, che è un ramo della benevolenza. Questi non solo provengono dalla imaginazione, ma anche dalla ragione; la ragione cioè approva ciò che fa l'imaginazione. Perciò tali piaceri sono beni reali, ragionevoli, e stabili, e grave delitto è offendere l'uomo in tale nobile sua possessione.

vrebbono alla sua vita. Questo però è caso ipotetico forse impossibile ad avverarsi. Poniamolo adunque nella società domestica. Or egli fa una persona coi suoi figliuoli, egli tantosto acquista il diritto di testare per la vita sociale che gli si prolunga in quelli a cui egli ha dato esistenza: egli può altresì acquistare ed occupare quanto non solo basti a se stesso, ma ben ancora a'suoi figli (1). Ciò diciamo supponendo che la sua intelligenza a'soli suoi figli si arresti. Ma supponiamo ora che essa vie più si distenda, ed abbracci indefinitamente tutti i suoi discendenti. Questo sarebbe, dirò così, l'intelligenza patriarcale: questa è quella intelligenza per cui tante famiglie sono potenti, e per mancanza della quale tante scarseggiano del necessario. Questo capo di famiglia trasportandosi colla sua intelligenza ai tempi futuri, ed a sè stesso congiungendo in una persona morale i suoi più tardi nipoti, egli cercherà altresì, e con ragione di accrescere onestamente la sua ricchezza con aumenti indefiniti. Si può forse ciò imputargli a colpa? si può forse negargli il diritto di raccogliere questa immensa dovizia superiore a ciò di che egli stesso ed i suoi figli abbisognano? non già: egli vive ed ha diritto di vivere colla sua intelligenza per tutta la serie dei suoi posterì; egli è questo un effetto della sua vita sociale: vita che è fondata in natura, cioè nella società domestica di sua natura perpetua, e che è effettuata in lui dalla sua intelligenza. La natura della società a cui appartiene estese a tal segno il legame fisico delle cose con lui e il legame della sua intelligenza vi pose il legame morale, e completò in tal modo il suo diritto.

L'obbiezione adunque che si fa contro la sproporzione in cui si veggono divise fra gli uomini le proprietà, non ha fondamento: altri

(1) Ecco come noi deduciamo il diritto di testare, e come sciogliamo la questione tanto agitata, se questo si dia nello stato di natura. Dove per istato di natura si intendesse di considerare l'uomo privo al tutto di società, non si darebbe: nasce adunque tal diritto dalla natura dell'uomo sociale, diventando bene per l'uomo sociale ciò, che sarebbe inutile all'uomo isolato. Ma non si richiede già a tal fine una società civile; basta qualunque società.

I
abbondano, si dice, ed altri scarseggiano: i facoltosi non hanno diritto di tenere il superfluo, ed i poveri non possono essere ritenuti dall'appropriarsi di ciò che è superfluo ai facoltosi. Confesso che l'aspetto di tante famiglie miserabili d'una parte, dall'altra l'aspetto di tante famiglie opulentissime, parla al cuore dell'uomo e vi eccita ora compassione ora sdegno: il primo sentimento che nasce è quello che sieno fatte le parti eguali: il primo pensiero è quello che tanta sproporzione sia l'effetto della sola avidità, della prepotenza e della inumanità dei più forti. Ma il sentimento inganna; ed inganna perchè egli non si muove che all'aspetto delle cose presenti: quindi è inetto a calcolar le future senza l'aiuto dell'intelligenza. Le cose presenti non formano che una parte del tutto: non si può pronunziare sopra il bene o sopra il male dell'umanità se si fa conto di una sola parte e le altre non si sentono, non si conoscono. L'intelligenza sola è quella che si trasporta di luogo in luogo e di tempo in tempo, quella che percepisce ciò che è assente e ciò che è futuro. Ella dunque viene a correggere il sentimento, e rendendo presente a lui ciò che è lontano desta nell'uomo un sentimento più completo e più sublime, che vince e corregge quel primo che s'era in lui suscitato. In tal modo perde quel ributtante che a prima giunta mostra una gran ricchezza familiare, purchè onestamente accumulata; mentre questa si considera nelle relazioni con tutta la linea dei discendenti e non colla persona sola vivente, giacchè il capo vivente della società ha una vita sociale che dura quanto la sua discendenza. Si rannodino queste idee con quelle che abbiamo esposte parlando della popolazione ed esponendo il primo equilibrio necessario all'ottima costituzione della società, cioè a quello della ricchezza familiare colla figliolanza: e si vedrà come le une danno lume alle altre, e come anche partendo da diversi punti si riscontrino le verità stesse immutabili. (Vedi il Lib. I, P. II, sez. I).

II

Colà abbiamo veduto che l'uomo ha un dovere morale di trattenersi dal dare la vita a de'suoi simili se non ha come nutrirli. Non si può già dire che egli non ne abbia assolutamente il diritto, (1)

II

(1) Si intende relativamente agli altri uomini.

ma egli ha il dovere morale di non usare questo diritto. Ciò posto la ricchezza è quella che dà alle famiglie la possibilità di moltiplicarsi senza offendere alcun dovere morale. Colla moltiplicazione dei figli le facoltà si ripartono continuamente, mentre qualunque legge si faccia intorno alle eredità rimane sempre necessario che tutti i figli vivano e ricevano un'educazione che somministri loro una stabile sussistenza. L'aumento della ricchezza che si può fare in futuro non è che eventuale, comè eventuale è la perdita della medesima e l'uno e l'altra possiamo omettere in questo ragionamento o volendo assumere gli eventuali aumenti della ricchezza, si potrà sempre dir di loro ciò che diciamo della ricchezza primitiva o del patrimonio ereditato. Supponiamo adunque che questo patrimonio d'una data quantità vada dividendosi pei discendenti: tutti questi discendenti avranno diritto di generare de' figliuoli e così dar l'esistenza a nuove famiglie, fino che, per la legge detta, non nascano quelli a cui per le divisioni famigliari precedentemente avvenute, resti il patrimonio sì piccolo che sia incapace di altre suddivisioni, e che sia insufficiente all'educazione dei figli. Questi moralmente parlando non possono più generare, mentre i loro figli cadrebbero a carico delle altre famiglie e dello stato, e sarebbero probabilmente essi stessi infelici ad un tempo e malvagi. Quando un padre lascia un patrimonio maggiore a' suoi discendenti, tanto più questo caso va ad essere lontano: tanto più egli gode di una discendenza lunga e numerosa, propagata coll'onestà, e priva di sofferenza. Il padre adunque nella quantità della ricchezza che lascia ai suoi figli mira l'ampiezza della sua discendenza: il numero di quelli a cui egli è principio: nei quali tanto più gode, quanto più colla sua intelligenza trasportasi in essi; quanto più prende possesso in tal modo della vita sociale: la ricchezza adunque accumulata perde ogni odioso aspetto quando si considera distribuita in una intera discendenza.

L'intelligenza adunque quanto più s'accresce nell'uomo che appartiene ad una società, tanto più insegna a quest'uomo a prendere possesso d'un numero maggiore d'oggetti, intendendo egli per essa il profitto che egli da questi può trarne.

I

Ma lo stesso avviene quando la società stessa mediante l'intelligenza si allarga.

Il rallargamento della società porta una doppia mutazione nei diritti scambievoli.

La prima è simile a quella che abbiamo descritta, per cui vedemmo che un padre di famiglia per la vita sociale che egli si prolunga nei suoi discendenti ha diritto di occupare degli oggetti cui non avrebbe diritto di occupare un uomo isolato: giacchè ciascuno tanto ha diritto di occupare quanto può godere. Il padre di famiglia può occupare di più dell'individuo isolato: per la natura della vita sociale egli gode tuttociò che godono tutti gli amati suoi discendenti. Allo stesso modo l'uomo sociale gode tutto ciò che godono le persone coesistenti della società a cui è congiunto. Quanto più adunque sono queste persone tanto crescono gli oggetti de'suoi godimenti, e perciò de'suoi diritti. Quindi si può anche dire in genere che una società quant'è più estesa più veementemente appetisca.

La seconda mutazione nei diritti scambievoli fra gli uomini, che nasce dal rallargamento della società, è contraria alla prima ed ecco quale ella sia.

La società è una persona morale (L, I, p...); la natura della quale è, che ciascun membro per la benevolenza viva in tutti gli altri. Ciascun membro adunque della società ha due rapporti il primo colle persone esterne alla società: il secondo cogli altri membri della società. Riguardo alle persone esterne alla società, a ciascun membro cresce il diritto di occupare degli oggetti, mentre può occupare non solo tutti quelli che giovano a sè, ma ben ancora tutti quelli che giovano agli altri membri della società; e questa è la prima mutazione sopra indicata che nasce fra i diritti dei membri della società, e delle persone esterne alla medesima; mutazione che cade in danno di quest'ultime; alle quali sono tolti legittimamente un maggior numero di oggetti disoccupati. Riguardo poi alle persone interne della società succede il contrario, mentre per la scambievole benevolenza i diritti sono comuni: quindi un membro rispetto all'altro della società diminuisce anzi che accrescere il diritto di occu-

Libro I

pare un maggior numero di cose disoccupate, e si diminuisce tanto più quanto più sono i suoi commembri (1).

Come v'hanno diritti essenziali all'uomo così v'ha una società essenziale agli uomini, appena che si conoscono, ed è quella che si dice la società del genere umano. Essa è fondata appunto dall'obbligo scambievole di dare a tutti il suo. Restringere questa società è lo stesso che non voler dare a tutti il suo, è lo stesso perciò che ledere la giustizia. Quest'era il difetto che avevano quasi tutte le società civili dell'antichità; e specialmente quelle a cui i Minossi e i Licurghi avean date le leggi (2). Si credevano in obbligo di osservare la giustizia coi cittadini, ma non così coi forestieri.

Ma parlando anche delle altre società particolari, la cui esistenza non è un dovere per l'uomo, si avvera quanto dicemmo; i membri delle medesime coll'esser tali acquistano una libertà maggiore d'occupar gli oggetti disoccupati rispetto alle persone esterne alla società, e all'incontro perdono di tal libertà rispetto ai membri della società stessa.

In qual ragione adunque cresce o cala agli uomini tal libertà? Essa cresce loro in ragione del numero delle persone esterne alla società, e cala in ragione del numero delle persone interne della società. Di qui avviene che se una società qualunque si estenda a tutto il genere umano niuno avrebbe una libertà d'occupare gli oggetti disoccupati maggiore dell'altro, dato che tutti fossero membri

(1) Ciò avviene perchè ciascun membro della società, come uomo sociale, ha la stessa sfera di cose a sè utili: quindi si diminuisce sempre il numero delle cose occupabili, accrescendosi negli uomini l'interesse di occuparle.

(2) Gli Spartani e i Cretesi ebbero presso gli antichi mala voce di ingiusti verso gli esteri. Si può vedere quanto acutamente sieno di ciò accusati gli Spartani presso Aristotele (*Politic.* lib. VII, c. II), Tuciddide (*Lib.* I, c. 105) e Plutarco in Agesilao. Dei Cretesi e particolarmente di Minosse è da vedersi il VI libro di Cirillo contro Giuliano - *Vitae vero instituta*, dice Tullio nella *Republ.* lib. III, sic distant, ut Cretes et Oetoli latrocinari honestum putent, Lacedemonii suos omnes agros esse dictitarint quos spicula possent attingere.

I
uguali della società. In questo caso solo sarebbe uguaglianza di diritto all'occupazione: e una tal società non solo potrebbe esser giusta, ma sarebbe l'espressione della più grande benevolenza. L'esistenza di molte società particolari nulla ha contro la giustizia; ma ciascuna non darebbe mai luogo al massimo grado di benevolenza fra gli uomini s'ella non si estendesse a tutti senza escluderne un solo (1). Laonde concludiamo, che una delle ragioni per cui i diritti fra i diversi uomini sono disuguali, non è già l'ingiustizia, ma risulta anzi dall'applicazione che si fa della legge della giustizia a questo fatto, che esistono nel genere umano delle società di varia estensione e di varia durata: mentre la natura della società a cui l'uomo appartiene influisce sulla libertà che ha ciascun uomo d'acquistare un dato numero di diritti; poichè pone il legame fisico fra l'uomo ed una moltitudine di oggetti, i quali non avrebbero avuto nissuna influenza alla felicità individuale dell'uomo, e moltissima all'incontro l'hanno alla sociale.

Il legame sociale porta mutazione dei diritti anche perchè egli perfeziona l'intelligenza, come l'intelligenza produce il legame sociale, della quale influenza scambievole si è già a lungo per noi ragionato. (L. I, fac. 141-176). *Libro I*

Ma parliamo del modo immediato onde il diverso grado d'intelligenza produce diversi diritti fra gli uomini.

L'intelligenza soggiace a due difetti, all'errore, ed all'ignoranza; sì l'uno che l'altro impedisce che gli uomini non congiungano a sè col morale legame le cose di che potrebbero approfittare.

Abbiamo già veduto come l'errore impedisca l'uso de' propri diritti, e faccia che quasi ad essi si rinunzi: allo stesso modo fa talora che non s'acquistino. Lasciando in dubbio se il rispetto che avevano

(1) Quindi l'ottima costituzione dell'umanità debbe avere due pregi distinti, quello di giustizia, e quello di benevolenza, ma non si debbe confondere l'uno coll'altro. *Trovare il modo di una tale costituzione senza che uno dei due pregi si ottenga col danno dell'altro*: ecco il gran problema da sciorre.

i Pitagorici per le fave, e l'abborrimento al nutrirsi di carni venisse da un buon principio o da una superstizione, si può tuttavia vedere con questo esempio come una opinione possa impedire agli uomini l'acquisto e l'uso di certi beni. Dei diritti superstiziosi presso diversi popoli potrebbero dare di ciò abbondante messe d'esempi.

L'ignoranza pure fa sì che non si conosca l'uso delle cose ; cioè che non si conosca il legame fisico che esse hanno con noi : quindi c'impedisce d'appropriarne. Egli fu dileguandosi l'ignoranza e crescendo bel bello la intelligenza degli uomini, che questi vennero a scoprire il legame o la relazione fisica che le cose avevan con essi, e quindi passarono a giovarsene; così nacquero insieme colla cognizione i diritti, così si mutarono, questi si trasformarono, e con essi mutarono e trasformarono lo stato della società.

I primi legami fisici che l'intelligenza scoprì furono l'attitudine delle cose a supplire ai bisogni principali dell'uomo ; quindi gli oggetti che davano all'uomo il cibo, il vestito, l'abitazione, formarono i primi diritti. Dal semplice uso momentaneo delle cose si passò alla stabile loro conservazione ; quindi cominciarono ancora l'arti di render le cose vie più adatte agli usi dell'uomo che la natura non le formasse. L'agricoltura, la pastorizia, la caccia, la pesca : ecco le prime arti, ecco insieme con esse i primi diritti. Un gran numero di cose che non si potevano consumare sul luogo, ed eranó sovrabbondanti alla necessità doveano a principio perire e cessar quindi d'essere oggetto di diritto, mentre non davano bene alcuno. Ma l'intelligenza dell'uomo trova il modo di trasportarle d'uno in altro luogo, di cangiarle con altre merci, e più tardi anche col denaro, ecco gli oggetti dei diritti che con ciò stesso sono cresciuti insieme coll'intelligenza, e cogli oggetti de'diritti, ecco cresciuti i diritti. L'invenzione di tutte le arti che servono o al bisogno o al piacere o all'utilità o alla perfezione dell'uomo non fa parimenti che accrescere di continuo il numero degli oggetti che possono essere dall'uomo posseduti, coll'indicare e scoprire dei loro usi che prima non si conoscevano o coll'apparecchiare gli oggetti in modo che da

I
inutili utili diventassero, ciò che è quanto crearli agli umani usi. In tal modo gli oggetti, che prima non si curavano, poscia si curano e in pregio si tengono: in tal modo si occupano sempre più delle cose che innanzi rimanevano disoccupate perchè non si sapeva che farne; in tal modo si va successivamente e indefinitamente crescendo il numero dei diritti scambievoli fra gli uomini.

Fin qui abbiamo dimostrato come il progresso che fa l'intelligenza negli uomini porti o almeno prepari le mutazioni nei loro diritti scambievoli e ciò abbiamo veduto accadere in due modi; cioè a dire, primo, perchè l'intelligenza accresce la società, e quindi accresce agli uomini il diritto alla felicità sociale, secondo, perchè l'intelligenza insegna agli uomini l'uso delle cose, e quindi insegna loro a desiderare di farsele proprie.

L'altra potenza ed anzi la principale che entra a formare il legame morale degli oggetti dei nostri diritti con noi, è la volontà. Veggiamo adunque come i diritti scambievoli variano anche secondo che varia l'atto della volontà umana con cui propriamente il diritto si compie.

La volontà umana ha due modi di operare l'uno dei quali chiameremo spontaneo e l'altro libero.

L'atto spontaneo della volontà umana lo facciamo consistere in quel desiderio che nasce naturalmente in noi senza che c'entri punto il nostro arbitrio alla vista od alla cognizione di un bene; ed in quell'abborrimento che nasce in noi all'aspetto di un male. Egli emana da noi questo affetto, ma per una legge naturale. Noi non possiamo già impedire che esista, ma possiamo bensì padroneggiarlo operando a seconda di lui, o non operando punto dietro a tale inclinazione. Questa padronanza nostra sopra l'atto spontaneo della nostra volontà è appunto ciò in cui consiste l'atto libero.

L'atto spontaneo non è già quell'atto morale con cui noi poniamo il legame morale fra le cose e noi, o sia con cui noi prendiamo di esse possesso: questo noi facciamo coll'atto libero (1)

(1) L'atto primo, con cui noi abbiamo la personalità e perciò un diritto essenziale ed inalienabile, è spontaneo bensì, ma è diverso dagli atti spon-

Volontà

mentre l'atto spontaneo che noi sogliamo fare non è che una pura inclinazione, la quale può esistere a malgrado che colla nostra libertà determiniamo il contrario.

L'atto spontaneo adunque della libertà suole inclinarci a prendere possesso dei beni che ci vengono presentati; e l'atto libero ci fa prendere ancora questo possesso.

L'atto spontaneo ci inclina a prender possesso di tutti i beni conosciuti in quanto son beni. Egli segue adunque costantemente i progressi dell'intelligenza. Quanto questa ci dimostra più beni, quanto più ci scuopre gli usi che possiamo fare delle cose, tanto più noi abbiamo un numero maggiore di cose verso cui siamo inclinati, e di cui desideriamo il possesso.

Questa inclinazione non è già una forza irresistibile, mentre come dicevamo, mediante l'atto libero della nostra volontà possiamo sempre signoreggiarla; ma tuttavia nel fatto degli uomini ella è una forza che va calcolata, e che ha indubitamente i suoi effetti. Chi può dubitare, che se noi diamo due masse d'uomini nell'una delle quali poniamo grandissima inclinazione per certi determinati oggetti, nell'altra pochissima; la prima non debba essere più sollecita per avere i detti oggetti che la seconda? È vero che gli uomini sono liberi: ma è un fatto altresì che fanno più fatica ad usare di questa libertà contro la inclinazione che in favore, e che quindi la inclinazione è una forza che in una grande massa d'uomini dee avere il suo effetto indubitato indipendentemente dalla loro libertà.

Egli è certo dunque che la spontaneità è una causa delle mutazioni dei diritti fra gli uomini, secondo che questa è tirata da più o da meno oggetti, secondo che è tirata con più o con meno di forza, ella debbe anche più o meno muover l'uomo all'acquisto dei diritti. Perciò egli è cosa evidente che date due

tanei di cui qui parliamo, in questo, che egli vuole e determina ciò che vuole, mentre questi mettono nell'uomo un'inclinazione al volere, ma non conchiudono positivamente di volere. Ciò fa quell'atto libero, che seconda questa spontaneità o vi si oppone: quella prima spontaneità non è punto soggetta all'atto libero, e perciò la sua decisione è finita e perentoria.

I
nazioni d' intelligenza diversa, e perciò anche di diversa spontaneità la più avveduta acquisterà altresì più diritti, perchè conoscerà maggiormente gli usi delle cose, o sia il modo di renderli utili: occuperà quello che resterebbe disoccupato per l'altra, mentre non è già da credersi che l'occupazione abbia luogo solo nello stato di natura, ma anche nello stato civile: gli usi delle cose sino che restano incogniti restano disoccupati.

La spontaneità adunque inclina l'uomo: 1.º all'occupazione delle cose disoccupate; 2.º alla conservazione delle cose occupate da sè; 3.º all'occupazione delle cose occupate da altri.

È molto importante considerare la spontaneità rispetto a questo terzo punto. In questo terzo punto ella diventa la causa per cui gli uomini sono tentati d' infrangere gli altrui diritti. Consideriamo ciò tanto riguardo ai diritti reali che ai diritti personali.

Riguardo ai diritti reali egli è evidente che fino che un'altra persona qualunque possiede un oggetto, o un ramo di oggetti di cui io non conosco il pregio, o di cui io non saprei trarne alcun uso, tal possesso non desta in me alcuna invidia: io non sono tirato da alcun desiderio verso quell'oggetto da altrui posseduto, perchè io non saprei che farne: quindi non sono punto tentato di farlo mio, e non c'è pericolo ch'io disturbi punto dal suo possesso il possessore. Questo caso si avvera anco nel diritto pubblico. Quando una nazione per esempio è sommamente civilizzata, mentre le altre con cui essa ha da fare sono ancor barbare, questa nazione gode pacificamente infiniti beni, che non godono le nazioni barbare con cui ella ha da fare: e pur queste non si lamentano punto: queste non hanno il risentimento morale, e perciò non hanno i diritti goduti dall'altra.

Tanto è lungi che sentano invidia, o emulazione dell'altrui maggioranza, che anzi vedranno la propria benefattrice in quella stessa che forse con avveduto commercio tira tutte a sè le loro ricchezze. La ricchezza acquistata dalla nazione civile è giusta: essa entra ad occupare quelle cose che la nazione barbara lascia disoccupate, perchè non sa occuparle. Supponiamo che la nazione bar-

bara vada di grado in grado civilizzandosi; avverrà due cose: 1.° Che ella vegga di poter occupare delle cose che sono al tutto disoccupate: p. es. alcuni rami di commercio, la pratica della navigazione, le manifatture ecc. invadendo le quali cose scemerà la potenza della nazione civile. 2.° Che ella vegga essersi lasciata prevenire dalla nazione civile nell'occupare molte cose che con maggior facilità avrebbe potuto essa stessa occupare: per es. con aver fatto dei trattati di commercio, e di navigazione svantaggiosi ecc. in tal caso ella avrà invidia e dolore di ciò: e quindi sarà tentata di rompere quei trattati. Nello stato di barbarie in cui trovavasi la nazione quando quei trattati furon conchiusi, quei trattati erano aggraditi, erano adattati, erano gli unici che convenivano: passati quei tempi e venuta la civiltà, quei trattati sono egualmente giusti: ma tale giustizia già è diventata pesante: essi contengono un giogo importevole, una tirannia crudele. La virtù può sopportarla; ma è ciò sperabile in una nazione che ogni dì più fiorisce? è egli ciò sperabile a lungo andare di tempo? L'umana virtù ha dato mai tanta prova di sè? Si può dire almeno senza timor di sbagliare, che fra queste due nazioni esiste continuamente una violenza: che v'ha di continuo uno sforzo a ristabilire l'equilibrio: si può predire che in un tempo o nell'altro ciò avverrà, mentre lo stato violento non è perpetuo giammai. Questo è il caso dell'America, e delle Colonie.

Lo stesso si può osservare riguardo ai diritti circa le persone. Questi consistono nel poter disporre dell'opera altrui, nel poter dirigere, comandare. Pigliamo un ragazzo a servizio. Questi si lascerà da noi in tutto dirigere con facilità quanto meno sa diriger se stesso; i nostri comandi non gli peseranno punto, gli uffici anche meccanici saranno da lui eseguiti con tutta l'assiduità ed ilarità. Cresca questo giovanetto, si svegli in esso un grande ingegno, egli è fatto capace di diriger se stesso: la nostra direzione allora gli viene naturalmente a pesare: nei lavori meccanici l'ingegno suo non trova un pascolo bastevole: esso gli rimane inerte: e il dover comprimere nell'uomo una potenza, che inclina a svilupparsi, il dover tenere inoperosa l'intelligenza che si sente di possedere, è una pena per l'uomo; questo

I
giovane adunque avrà una spontaneità, che lo inclina a mutare la sua condizione: quella condizione che è ugualmente giusta come era prima: ma che prima essendo giusta, gli era anche piacevole, mentre poscia rimanendo giusta è cominciata a fargli dispiacevole. Egli dunque ha una inclinazione a mutarla; ma non è già costretto a far ciò: potrebbe anche tollerarla: ma gli è necessaria maggior virtù. Che dunque di questo avverrà? Che il giovane coglierà ogni occasione onesta che gli si appresenti di lasciare quella professione ed averne una più liberale: e che non trovandone di oneste, egli sia tentato ad infrangere i doveri che ha col suo padrone, a perdergli il rispetto, e finalmente in ogni modo ad abbandonarlo: il che, se non avrà la virtù necessaria, farà (1).

Ma questo non farà se non mediante il secondo modo della volontà che consiste in un atto libero: il quale o seconda la spontaneità, o a lei si oppone: il quale perciò conchiude il fatto, che la spontaneità aveva solamente nell'uomo preparato.

Di questo atto libero dobbiamo ora parlare, e vedere come per lui si cangino i diritti scambievoli fra gli uomini.

Egli è propriamente quello, che forma i diritti proprii e che viola gli altrui, che mette il legame morale, e che attenta al medesimo. L'atto libero presenta tre stati diversi, secondo la norma che egli segue nella sua operazione, la quale può essere di tre maniere:

Egli può prendere una norma *ingiusta*; può prendere in secondo luogo una norma *giusta* (presa la voce giustizia nel suo stretto significato); e può prendere finalmente una norma *buona*, cioè prefiggendosi di seguire non quanto il diritto concede; ma quanto suggerisce l'amore dei proprii simili, la liberalità, la magnanimità.

La norma ingiusta la può seguire in quei CXXIX modi che abbiamo nel primo libro trattati (2) e che sono altrettante specie

(1) Riguardo alle nazioni sia preso il Portogallo (1827).

(2) Vedi la *Filosofia della Politica*, libro IV, cap. XXVII e la nostra *Avvertenza*. - Nota dell'Editore.

129
Libro I

di errori nell'intelletto, e di depravazioni nel cuore. Ognuna di queste specie di vizii e di passioni può operare nell'uomo in un grado più o meno veemente, che pure abbiamo indicato. L'uomo per questa veemenza di passione viene perturbato nel suo operare: egli non opera più colla tranquillità della ragione; i suoi passi non hanno più un moto regolare, ma vengono tutti accelerati, e abbiamo quindi scoperta qual sia la forza acceleratrice del moto sociale: i gradi di questa celerità che alterano il soave andamento delle cose umane, abbiamo dimostrato che dipendono tutti da uno stesso principio, il quale ritrovasi in tutte quelle specie di passioni, che abbiamo caratterizzate col nome di *spirito di senso*.

Dato adunque, che nel garzone di cui abbiamo sopra parlato, non fosse già la deliberazione di seguire la pura giustizia, ma fosse un giovane cattivo, fosse dominato da una norma ingiusta, egli seconderebbe tantosto la sua spontaneità: gitterà da dosso il giogo pesante, e si porrà in uno stato meno molesto, senza aver punto riguardo ai doveri contratti col suo padrone. Ecco adunque, come l'intelligenza accresciuta metta nell'uomo una spontaneità a sottrarsi dalla soggezione dei suoi simili, come questa spontaneità sia secondata dalla libertà con cui franca se medesimo ogni qualvolta gliene si presenti onesta occasione, e come finalmente se s'aggiunge la malvagità, questi acceleri la liberazione dei vincoli che altrui lo stringevano anche col rompere di fatto gli altrui diritti. L'infrazione degli altrui diritti, non è già che punto li distrugga mentre non è in potere dell'uomo il distruggerli: l'uomo muta in tal caso il fatto, ma non il diritto. Si può adunque da questo conchiudere, che la malvagità non aiuta mai gli uomini a rendersi liberi; mentre se anche scuotono esternamente il giogo, rimangono mai sempre legati dai vincoli morali nei quali sta la natura dei diritti.

Egli si può dunque conchiudere da questa teoria ciò che dimostra il fatto dell'uman genere, 1.^o che gli uomini debbono andare sempre più sviluppandosi dai diritti personali, cioè dalla soggezione l'uno dell'altro, quanto più viene crescendo fra di loro l'uso dell'intelligenza; mentre quanto più cresce l'intelligenza, tanto più sono

I
spontaneamente disposti a cogliere le oneste cagioni che li sottraggano dall' altrui servizio; e che li mettano in uno stato in cui possano della loro intelligenza far uso. 2.º Che le passioni umane e la malvagità negli uomini resi più svegliati non giovano loro nulla ad accrescere i gradi della loro libertà; giacchè questa debb'essere una libertà giusta e morale, senza la quale condizione essi sono bensì svincolati nel fatto, ma nel diritto restano egualmente legati, e quindi i diritti scambievoli degli uomini non vengono punto mutati. 3.º Che i fatti avvenuti ne' tempi moderni ne' quali gli uomini hanno mostrato un generale entusiasmo per sottrarsi dalla scambievole soggezione, restano intieramente spiegati da queste due cause: a) l'uso dell'intelligenza accresciuta nel genere umano, che ha resi penosi i vincoli precedenti di scambievole soggezione; b) le passioni che impazienti di aspettare delle occasioni giuste cogliendo le quali sottrar si potessero ai vincoli antichi, hanno spinti gli uomini ad accelerare questo sottraimento dalle antiche loro servitù. 4.º Che molte cose essendosi operate nei moderni tempi, a fine di sottrarsi dagli antichi vincoli divenuti penosi, con ingiustizia, ciò ha prodotto il *risentimento morale* presso gli offesi; e quindi una reazione a tali tentativi; quindi uno stato di scambievole disgusto ed animosità, e di gravi scambievoli sofferenze.

Tre cause adunque spiegano tutti i mutamenti politici dei nostri tempi: Prima causa; il rapporto del grado d'intelligenza colle istituzioni nazionali; per cui queste si rendono o care o moleste e importune: Seconda causa il numero delle cagioni oneste presentatesi alla nazione, per cui ella può mutare con giustizia quanto le è grave da tollerare: Terza causa; il grado di corruzione morale per cui si vuol mutare quanto pesa ancorchè sia giusto; e quindi si commettono un gran numero d'ingiurie, di violazioni di diritti, e nasce nello stato un'azione e reazione più o meno violenta che può produrre la anarchia.

Lasciando questa terza cagione, che varrebbe la seconda se non vi fosse la prima? che varrebbe che una nazione aver potesse qua-

lunque onesta e legittima occasione di aumentare la sua libertà, se non ne avesse intelletto da usarne, se quindi non avesse per lei alcuna spontaneità, non ne conoscesse il pregio, fosse insomma ad essa inopportuna? nulla. Certe nazioni combattono per la libertà, certe altre combattono per la soggezione. Che vuol dir ciò? Che nelle prime vi sono le disposizioni da noi indicate a desiderare una tal mutazione di diritti personali; che le seconde sono immature. Supponete che il legittimo re dia una larga costituzione alla nazione: quale occasione più onesta, più giusta di rallargare i vincoli politici? Ma che giova, se la nazione non è apparecchiata? Ecco il caso presente del Portogallo.

Ognuno vede che noi applichiamo la nostra teoria indifferentemente ora a diritti privati, ora a diritti pubblici: ciò facciamo perchè questi non hanno una natura diversa; ciò che a suo luogo ci riserbiamo di dimostrare. Un cenno ancora sull'atto libero dell'umana volontà come cagione delle mutazioni dei diritti scambievoli fra gli uomini. Consideriamo il suo terzo stato; cioè quello nel quale la libertà prende una norma di bontà.

L'uomo, che non la stretta giustizia, ma la bontà prende a sua direzione, è il liberale il magnanimo, ecc. Questi non è cupido degli altrui diritti, ma è sempre inclinato a ceder dei proprii: in tal caso i diritti si mutano in un modo opposto a quello che abbiamo fin qui ragionato. Questo principio è il prediletto del cristianesimo; giacchè non si fonda solo sulla giustizia, ma propriamente sulla carità. Si consideri di grazia la buona influenza di ciò nella umana costituzione. Questo principio controbilancia quello dell'ingiustizia. I mali prodotti dalla ingiustizia, sono continuamente medicati dalla bontà. Il diritto è inviolabile: qualunque usurpazione chiama un risarcimento: la lunghezza del tempo che vi trascorre sopra non può giammai render giusto un possesso che non ha titolo, un possesso procacciatosi colla ingiustizia. La dimenticanza delle antiche ingiustizie fa sì talora che gli uomini posseggano di buona fede ciò che spetta ad altrui: ma non si dà dimenticanza avanti gli occhi del governatore dell'uni-

I
verso. Egli dunque fece che esistesse un principio nell'umanità di continuo risarcimento; un principio che ristorasse i titoli dei diritti e quasi direi che li legittimasse: questo principio è quello della bontà onde l'uomo lungi dall'appettare l'altrui, si spoglia del suo: questo fatto risarcisce l'antica violazione dei diritti; mentre quella violazione consisteva nell'atto della volontà indipendentemente dalla persona che quell'atto offendeva; coll'atto della volontà opposta si ristora quella violazione: sebbene il risarcimento venga fatto verso d'altre persone. Per questo principio cristiano adunque si ristorano i titoli de' diritti nel mondo: si fa che ognuno posseda il giusto: si ripara anche all'ingiustizia sconosciuta: egli tende veramente a fare, che la giustizia sola regni sopra la terra.

Di tutto questo possiamo concludere:

Che insieme all'intelligenza crescono fra gli uomini i vincoli sociali.

Che crescono altresì i diritti sopra le cose, mentre gli uomini per la intelligenza vengono sempre scoprendo maggiormente gli usi delle medesime, e questi usi acquistano un prezzo sempre maggiore quanto più i vincoli sociali fra gli uomini si aumentano.

Che all'incontro i diritti circa le persone sempre più diminuiscono, (fuori che quelli che sono necessari per l'esistenza della società), perchè coll'aumento dell'intelligenza si accresce sempre più negli uomini la spontaneità di regolare se stessi, di adoperarsi in azioni anzi intellettuali che meccaniche.

Di questa mutazione di diritti quale è il bene che ne viene all'umanità?

Nel primo libro abbiám veduto essere utile alla moralità ed alla felicità degli uomini l'aumento dei vincoli sociali: essere all'incontro dannoso per se medesimi l'aumento degli scambievoli diritti. Qui dunque abbiamo la prima e la terza di queste cagioni in favore, e la seconda in danno.

Che l'aumento dei diritti sulle cose o circa le persone portasse danno all'umanità, l'abbiamo colà dedotto dalle cupidigie che ecci-

Lib. I

tano questi beni e dalla parte dell'uman cuore che occupano, togliendola all'umana benevolenza. Un'altra osservazione proverà il medesimo. Il diritto di sua natura è un oggetto di disputa; egli produce delle dissensioni per riconoscerlo talora, talora per esercitarlo, sempre poi quando viene leso o si crede. L'accrescimento adunque dei diritti si può considerare come accrescimento di questioni e di liti, e di punti contenziosi fra gli uomini. Quelli che hanno pochi diritti, hanno di necessità meno brighe insieme e più pace per ciò ancora più equità, più benevolenza. Quindi ciò spiega la ragione onde certi popoli poveri e rozziissimi acquistassero nell'antichità grande opinione di giustizia, come que' mangiatori di latte che nomina Omero (1) o quelli Sciti che descrive Giustino (2). Erano remote a loro le occasioni di discordia, e gli oggetti che irritano le passioni.

Quindi ancora avviene che coi diritti accrescendo continuamente le leggi, venga tal punto in cui bisogni finalmente raccoglierle in un corpo e comporre i codici. Il tempo che ciò succede debb'essere quello in cui i costumi forse per una lunga tranquillità siensi venuti avvicinando ed uniformando, e la sproporzione fra gli uomini sia diminuita: il tempo in somma nel quale sieno accresciuti i vincoli sociali, mentre i soli diritti senza un principio di benevolenza, la signoria p. es. e la servitù sola, non produrrebbono giammai un codice di leggi (3), le quali rimarrebbero inutili. L'accrescimento dei diritti, l'uniformazione dei costumi, l'aumento dei vincoli sociali, i progressi dell'intelligenza, ecco le cause che influiscono, sebbene in diverso modo, a render necessario e de-

(1) *Illiade*, Libro XIII, 6.

(2) Giustino, Libro II, c. 2.

(3) Perciò Montesquieu con ragione osserva, che la semplicità delle leggi è massima nel governo dispotico (L. VI. c. I.) S. Tommaso fa una sottile osservazione a questo proposito. Egli osserva, che fra servo e padrone non ha luogo la giustizia in quanto son tali, poichè il servo come tale è un istrumento del padrone; non son due persone, ma una persona e una cosa (P. II.^a II.^{ae} Q. LVII, art. IV).

I
siderabile un codice: l'intelligenza riduce a classi le particolari disposizioni e dà loro la prova raffrontandole colla legge della giustizia, che prima si nascondeva nello spirito umano, ma che per tante sue esterne espressioni già si è resa manifesta.

III.

Restano da dire poche parole sul terzo costitutivo del diritto cioè sul segno esterno che lo indica ad un tempo e lo completa.

Abbiamo già distinto che il segno esterno, che entra a costituire il diritto, dal segno che solamente lo dimostra agli uomini senza costituirlo. Veggiamone meglio la distinzione.

[812]
Ogni diritto ha un oggetto, il quale o è una cosa o pure è un'azione che ha per termine una cosa. Il diritto di occupare ciò che è disoccupato ha per oggetto l'azione con cui si occupa, e l'azione ha per termine la cosa che si occupa. Il possesso all'incontro della cosa già occupata è un diritto, che ha per oggetto la cosa stessa. Ogni diritto adunque termina ad una cosa: e parlando dei diritti scambievoli fra gli uomini, tal cosa è sempre esterna o sensibile. Ora la cosa esterna e sensibile non si può dire che sia compiutamente occupata col solo pensiero, o se ciò fosse, ella non potrebbe apparir tale agli altri uomini, quindi è necessario, che noi cominciamo almeno ad usar della cosa, perchè sia occupata da noi compiutamente, e perchè gli altri ciò debbano riconoscere.

Il segno costitutivo del diritto adunque è un'azione esterna, non solo che dimostra, ma ben ancora che comincia ad eseguire la deliberazione presa dalla nostra volontà di ordinare quella data cosa ai nostri usi. Tutti gli altri segni esterni con cui gli uomini vengono a cognizione di questo segno primitivo che completa il diritto, sono bensì dimostrativi; ma non già costitutivi del diritto, essi sono altrettanti mezzi di conoscerlo, ma nol formano punto: essi non hanno con lui una connexion naturale: tali sarebbero per esempio i te-

stimoni, e tutte le altre prove giudicarie, nelle quali consiste l'arte critica della giurisprudenza.

Questi segni esterni, o mezzi di rilevare il diritto variano continuamente presso gli uomini ne' tempi e ne' popoli diversi, variano secondo la veracità o la falsità del popolo, secondo la svegliatezza o la stupidità, la subdolosità o la semplicità.

Il segno primo all'incontro e costitutivo del diritto non può giammai variare, poichè egli ha una connessione naturale col diritto: egli è l'espressione certa della nostra volontà: a noi interessa ch'egli esista: quindi se la volontà nostra c'è in noi, e non mancano gli altri requisiti del diritto, indubitatamente c'è anche questo segno esterno: mancando esso è da presumere, che o manchi la volontà nostra produttrice del legame morale, o manchi il legame fisico, cioè la possibilità di usare in presente l'oggetto disoccupato. Il segno esterno adunque costitutivo del diritto essendo immutabile non può apportare nissun cangiamento nei diritti scambievoli degli uomini, nissuno nelle leggi.

Potrebbero apportare qualche cangiamento le opinioni false che s'avessero circa questo segno esterno: ma l'opinioni false non mutano i diritti, ma i fatti; e non somministrano per ciò materia all'argomento che trattiamo. Pur troppo queste opinioni false hanno avuto luogo nei nostri tempi, e quindi i diritti degli uomini sono stati lesi, e tutta la società rimescolata.

I segni di secondo genere all'incontro, che fanno conoscere il diritto senza costituirlo, e che sono l'argomento dell'arte critica legale, variano, come dicemmo, e quindi apportano varietà nei diritti, giacchè i diritti non esistono per gli uomini se non in quanto sono conosciuti, e quindi vengono a soffrire delle modificazioni dal diverso modo di conoscerli. Tali modificazioni tuttavia sono accidentali, e ci basta perciò di averle indicate.

Riassumiamo adunque tutto ciò che in questa sezione abbiamo esposto intorno alla mutabilità ed alla immutabilità dei diritti.

La suprema legge della giustizia è perfettamente immutabile.

Nell'applicazione di questa legge ai casi particolari lo spirito

umano progredisce in quattro maniere diverse, da cui quattro classi di mutazioni nelle leggi particolari che egli produce, o negli attuali diritti degli uomini che ne derivano.

Prima progressione dello spirito umano. Egli parte dalla legge naturale della giustizia, che egli porta in sè stesso, e senza fermarsi punto a riflettere sopra di essa, passa a farne le ultime e più particolari sue applicazioni, quali alle sue circostanze abbisognano.

Seconda progressione dello spirito umano. Dopo aver fatte le ultime più particolari applicazioni della legge suprema ed aversi in queste tutto fermato coll'attenzione, egli comincia a dubitare delle medesime, e quindi è mosso a ricercarne le ragioni: in tal caso di ragione in ragione ascendendo fa in direzione opposta la strada percorsa col primo progresso: dalle conseguenze ritorna al principio, dai precetti più particolari ascende alla legge generalissima: come nel primo progresso la sua attenzione era rivolta alle conseguenze, e il principio, da cui partiva senza punto considerarlo, era supposto, così in questo secondo la sua attenzione è rivolta verso il principio, che giunge in tal modo a distinguerlo rilevatamente, a cangiarlo in scienza, e ad enunciarlo in parole.

Gli otto ordini di formule imperative da noi esposte segnano la strada che tiene lo spirito umano in queste due progressioni: colla prima, parte dal primo ordine e viene all'ottavo; colla seconda parte, dall'ottavo e sen viene al primo.

Terza progressione dello spirito umano. Le applicazioni della legge suprema, più o meno generali possono dallo spirito umano essere fatte in maggiore o minor numero. Le applicazioni della legge suprema sono altrettante espressioni naturali di essa. Questo progresso adunque dello spirito umano consiste nell'invenzione ch'egli fa di un numero sempre maggiore di tali espressioni naturali della legge suprema della giustizia. Come i primi tre ordini di formule imperative ne hanno un numero fisso, così i seguenti ne possono avere un maggiore o minore: questa piramide morale direi quasi può avere una base più o meno larga: l'ampliamento di essa forma la terza progressione dello spirito umano.



Quarta progressione dello spirito umano. Ognuna delle formule imperative è una espressione naturale e parziale della suprema, ma ognuna poi può avere per sè stessa molte espressioni convenzionali, il passaggio dalle leggi alle espressioni convenzionali, il passaggio cioè dal costume alla loquela, dalle leggi parlate alle leggi scritte forma il quarto progresso dello spirito umano.

Noi abbiamo trattato il quarto progresso avanti il terzo, perchè così esigea l'ordine delle idee.

II. Frammento.

Dei Diritti Assoluti e Relativi.

Fra le principali cagioni degli sbagli che si prendono intorno ai diritti scambiabili fra gli uomini è certo quella, di non distinguere bastevolmente ciò che v'ha di assoluto nei diritti, e ciò che v'ha di relativo. Procuriamo di schiarire idee di tanta importanza, e diciamolo pure, tanto universalmente confuse.

Cominciamo dal ritornare sui nostri passi. Il diritto è la libertà morale di fare ciò che permette la legge. Ciò che permette la legge può essere un'azione, o il possesso d'una cosa (1).

Il possesso d'una cosa si ottiene mediante un'azione permessa dalla legge: ciò mediante un atto della nostra volontà efficace, e perciò manifestato anche all'esterno col quale destiniamo ai nostri usi, ossia occupiamo la cosa disoccupata.

L'azione libera quando la facciamo, allora diventa nostra proprietà: e la cosa libera quando la occupiamo.

L'azione passa tosto ch'è fatta: la cosa all'incontro ci rimane anche dopo occupata: ciò che costituisce la nostra proprietà dell'azione è l'uso attuale di lei; mentre ciò che costituisce la nostra proprietà nella cosa è la possibilità di usarla a nostro grado dopo di averla occupata: l'azione è una proprietà momen-

(1) Per *azioni* qui, e in tutto il ragionamento seguente, intendiamo quelle che non nascono già dal possesso della cosa, ma che lo producono come l'occupazione; e colla frase *possesso della cosa* intendiamo di esprimere anche tutte le azioni necessarie per usare della medesima che dal possesso dipendono.

tanea ; mentre la cosa è una proprietà stabile. L'azione ci può venir impedita, quando gli altri ci prevengano coll'occupar ciò che formava l'oggetto dell'azione nostra : la cosa da noi occupata non ci può venir tolta giammai. Il diritto adunque all'azione non consiste se non in questo : che gli altri non ce la possono impedire colle parole, ma solo col fatto occupando ciò che noi occuperemmo. L'espressione adunque di diritto ad una azione non è esatta : non ha tutti i caratteri che costituiscono un diritto ; poichè fino che non si fa l'azione, la volontà di farla non è efficacemente manifestata : quindi manca il terzo costitutivo del diritto, o sia il segno esterno. Lo stesso dicasi del diritto alla cosa : fino che non è costituito il titolo di tal diritto, il diritto non è formato. L'espressioni adunque diritto ad un'azione, diritto ad una cosa, non esprimono la proprietà dell'azione, la proprietà della cosa, ma solo la possibilità di acquistarla (1).

Quindi i due sensi che si può dare alla parola di diritto. Quando si dice diritto ad una azione, diritto ad una cosa, non si esprime ancora alcuna proprietà da noi veramente ottenuta ; ma solamente una possibilità morale di ottenerla : è questo è il primo senso che volgarmente si dà alla parola diritto, ed è secondo questo senso che il diritto si definisce : *Una libertà di fare ciò che permette la legge.* Quando all'incontro si dice diritto nell'azione, diritto nella cosa, allora si esprime con ciò, che noi già possediamo l'azione, che possediamo la cosa : allora il diritto è consumato, allora abbiamo una proprietà, ed è questo il secondo senso che alla voce di diritto comunemente si attribuisce : nel qual caso avere un diritto, avere una proprietà, suona il medesimo, e secondo questo senso che contiene la compiuta nozione del diritto, esso si definisce : *Un'azione che attualmente da noi si fa, o una cosa da noi occupata, sì l'una che l'altra moralmente, o sia colla permissione della legge da noi conosciuta.*

(1) Si parla di proprietà di cui non esiste ancora il titolo: nella traslocazione della proprietà da una persona in un'altra, il titolo che costituisce quella cosa proprietà di qualcheduno non cessa mai.

Noi parliamo dei diritti nella sezione presente presi in questo secondo senso, cioè dei diritti veramente esistenti e non possibili: dei diritti compiuti, o sia, che è il medesimo, della proprietà del mio e del tuo.

Or per ricercare ciò che v'ha di assoluto e ciò che v'ha di relativo nei diritti presi in questo senso, conviene analizzare gli elementi del diritto, e le sue relazioni per conoscere dove e in che modo si possa scoprire qualche cosa d'assoluto, e dove all'incontro stia il relativo.

Gli elementi e le relazioni del diritto analizzate a tal fine, sono i seguenti. Nel diritto è necessario: 1.° Che v'abbia una legge la quale renda lecito l'oggetto del diritto. 2.° È necessario l'oggetto del diritto; cioè l'azione o la cosa lecita, la quale si può anche chiamare il mezzo del diritto, mentre costituisce ciò che una persona debba dare all'altra, e quindi viene a costituire il mezzo fra la persona che dà e quella che riceve; fra la persona che ha la proprietà e quella che la rispetta: questo oggetto in somma o questo mezzo è il tuo e il mio. 3.° È necessario che v'abbia il subbietto, ossia la persona che possiede il diritto. 4.° Finalmente vi possono essere delle persone distinte da quella che possiede il diritto, alle quali spetti l'obbligo di rispettarlo.

In tutti questi quattro elementi e relazioni del diritto si deve cercare ciò che v'abbia di assoluto e ciò che v'abbia di relativo. Cominciamo dalla legge.

I. La legge, come abbiamo veduto, deve venire dal principio supremo della ragione. Tutto ciò che non è espressione naturale di questo supremo principio, ma solo convenzionale, è non legge. Di queste adunque non parliamo, ma solo della legge.

Legge è tanto il principio supremo della ragione, come le sue espressioni parziali. Il principio supremo della ragione, o la legge suprema è al tutto assoluto, e nulla ha di relativo. Se noi raccogliamo i caratteri di questa legge precedentemente veduti troveremo che sono i seguenti: 1.° Essa è universale; 2.° immutabile; 3.° insuperabile; 4.° eterna; 5.° manifestata mediante la natura delle cose.

[82]
Capo I

6.^o da fuori di noi; 7.^o giustificata per sè stessa; 8.^o chiara a tutti. Quindi tal legge è pienamente assoluta.

Sono egualmente d'una forza assoluta le espressioni naturali di questa legge? Non v'è altra differenza se non che queste dipendono da un fatto per esistere; ma supposto il fatto, la loro forza è ugualmente completa ed assoluta, poichè è quella stessa della legge suprema, che si manifesta nelle applicazioni. Si può adunque dire che esse sieno bensì assolute, ma ipoteticamente.

Per non prendere sbaglio quì è da avvertire, che se queste espressioni naturali, o sia leggi dedotte non si applicano alla classe di azioni o di persone che abbracciano, non hanno forza: quindi mancano ancora dell'universalità. Ma non è per questo che la forza loro non sia assoluta e immutabile verso i loro oggetti. L'applicarle ad oggetti che a loro non appartengono non è difetto loro ma di chi le applica.

Nè si può dire ch'esse vengono meno quando si collidono: poichè è impossibile favellando di proprietà il caso di vera collisione. O che la proprietà c'è, o che non c'è. Nel primo caso merita il rispetto, cioè che non si turbi: nel secondo caso occupandola cosa disoccupata non turbasi punto la proprietà. Non potrebbe adunque darsi che di collisione momentanea; come nel caso, quasi impossibile, della occupazione che facessero più persone istantaneamente di una cosa sola disoccupata: nel qual caso però la collisione stessa appena che nata sarebbe anche svanita: mentre la legge onde discende i diritti, che è quella di non far dispiacere a veruno, non permetterebbe più ad alcuno di questi l'occupare la cosa, ma obbligherebbe tutti a convenirsi amicamente (1). Le col-

(1) Ecco come il diritto naturale conduce degli uomini a delle convenzioni fra loro. Quando queste sono un mezzo perchè gli uomini possano esercitare i loro diritti ciascuno col menomo incomodo degli altri (cioè colla menoma restrizione di libertà) le convenzioni diventano un obbligo morale: ciascuno ha diritto di richiederle, tutti hanno obbligo di prestarsi a tale richiesta.

lizioni adunque nella materia de' diritti non sono che apparenti, o pur nascono da difetto delle persone, le quali si ingannino nel rilevare la esistenza dei diritti o nel giudicarli.

La legge adunque di natura sua ha una forza assoluta, sia che ella si riguardi nel suo principio, sia che si esamini nelle applicazioni di questo, o vero leggi particolari.

Si possono però considerare le leggi particolari in quanto una è separata dall'altra e non già in quanto tutte dipendono dalla suprema. In tal caso i diritti diventano relativi a quella legge particolare nelle relazioni di cui si considerano.

Dovere, Libertà, Diritto, sono tre voci che esprimono sempre il rapporto colla legge: quindi gli uomini hanno moltiplicati i doveri, le libertà, i diritti in quello stesso modo che hanno moltiplicato le leggi: gli errori degli uomini intorno alle leggi portarono altrettanti errori intorno ai doveri, alle libertà, ai diritti.

Gli uomini hanno comunicato mediante l'immaginazione la propria anima all'universo: hanno veduto in esso delle leggi fisiche, e vi hanno aggiunto senz'accorgersi un non so che di morale, hanno imaginato che i corpi ubbidissero a queste leggi spontaneamente: hanno notato una libertà fisica in tutto ciò che restava fuori da queste leggi fisiche: hanno immaginato altresì un fisico diritto (1).

(1) La maniera di parlare delle leggi romane mostra quest'opera della fantasia. « *Ius naturale est, dicono esse, quod natura omnia animalia DO-CUIT* ». (Inst. l. I, f. 2). Questa espressione delle bestie che vengono ammaestrate dalla natura, mostra che ad esse si aggiunge una intelligenza. Il gius delle genti era per esse « *quod - naturalis ratio inter omnes homines constituit* ». Il legame fisico formava per esse il diritto di natura: il legame morale formava per esse il diritto delle genti: da questi due legami trassero due diritti invece di farne un solo: al difetto dei diritti che ne risultavano supplirono colla fantasia: al legame fisico aggiunsero senz'accorgersi qualche cosa di morale: il legame morale parimenti nell'uomo non lasciarono solo, ma v'aggiunsero le necessità naturali. Allo stesso modo che s'immaginarono un diritto fisico, s'immaginarono pure una libertà fisica, e dissero, che « *iure naturali omnes homines ab initio liberi nascebantur* ». La nostra libertà naturale all'incontro non è fisica, ma morale, e consiste

Gli uomini hanno formata una legge scritta e talora una legge nominale, cioè che non era l'espressione della legge naturale, ma dell'arbitrio dei potenti; hanno preso l'espressioni convenzionali della legge per la legge stessa: hanno moltiplicato tanto questa quanto quelle, ed ogni volta che hanno errato in ciò, hanno pure errato nella nozione dei doveri, delle libertà, dei diritti. In tal caso legge arbitraria, dovere arbitrario, libertà arbitraria, diritto arbitrario.

Questi due sono i principali errori dell'umanità circa le leggi; leggi non morali ed apparenti hanno dato doveri, libertà, diritti relativi ad esse; cioè non morali, apparenti, non doveri, non libertà, non diritti.

Veniamo alle leggi reali.

Primieramente legge universale, o naturale: quindi relativamente ad essa anche dovere naturale, libertà naturale, diritto naturale: tutto assoluto.

Legge particolare, ma espressione della generale: quindi un dovere, una libertà, un diritto relativo alla natura, di tal legge: relativo, ma reale, com'è reale la legge.

Fra le leggi particolari, primieramente legge politica, che ha per iscopo la conservazione dei diritti della società civile: quindi dovere politico, libertà politica, diritto politico.

Secondariamente, legge civile: quindi dovere civile, libertà civile, diritto civile.

Si dica lo stesso di tutte le specie di leggi particolari: dalla natura della legge si formerà sempre il concetto di un dovere, di una libertà, di un diritto ad essa corrispondente: il dovere sarà ciò che tal legge comanda: la libertà ciò che tal legge permette: il diritto ciò che in vista di tal libertà si ha occupato o acquistato: dovere, libertà, diritto sempre relativo a tal legge, della stessa indole, della stessa forza morale. Se la legge non è che nominale; non risulta che

in ciò che la legge naturale all'uomo di fare permette: soggetti alla qual legge nascono tutti gli uomini. Nulla mai di meglio disse il Locke, che quando disse: Dove non v'è legge, non esservi libertà (Del Gov., P. II, § 57).

un dovere, una libertà, un diritto nominale; se è reale, reale, e precisamente in quel tanto che la legge particolare trae di forza dalla legge suprema ed universale (1).

Questo basta, pare a noi, per ispiegare tutti i diversi sensi che gli uomini danno alle parole di dovere, di libertà, di diritto: questi son termini sempre relativi alla legge da cui dipendono: per conoscerne la loro forza non c'è altra via che quella di osservare qual legge si prenda per norma, a qual legge si vogliano riferire: trovata la legge si esamini il valor morale di questa, si osservi se è un valor vero o nominale, assoluto o relativo, parziale od universale, e si avrà trovato ancora il valore che convien dare alle voci di dovere di libertà, di diritto, nel senso in cui esse si prendono; si avrà trovata la via di evitare una farragine di equivoci, e di sottrarsi a un numero infinito di fallacie e di sofismi. Basti ciò su quello che vi ha di assoluto e di relativo nel diritto da parte della legge da cui dipende: vediamo ciò che v'abbia in esso di assoluto e di relativo da parte del suo oggetto:

II. Il tuo e il mio è l'oggetto del diritto o sia ciò che la persona possiede. Prima di esaminare che v'abbia nell'oggetto del diritto di assoluto e di relativo bisogna rettificare una espressione inesatta, che pur comunemente si adopera. Si dice che la violazione del diritto è tanto più grave quanto più distinta la persona a cui appartiene: questo modo di parlare diciamo noi non è esatto, e può condurre in

(1) Il Sig. Cristian riprova fortemente la definizione che danno le leggi romane della libertà: *Facultas eius quod cuique facere libet nisi si quid vi, aut iure prohibetur*. (Instit., L. I, t. 3). « In tutti i paesi, dice egli, in tutte le circostanze i sudditi godono di una libertà così definita. Quando un negro innocente è preso e messo in ischiavitù nella quale un signore spietato l'invia al giornaliero travaglio, egli conserva ancora questa specie di libertà, o questo piccolo potere d'azione, di che la forza e le barbare leggi non l'hanno potuto spogliare. Ma per avere una retta nozione della libertà noi non dobbiamo già ricorrere ad un sistema di leggi in cui si trova come un principio fondamentale, *quod principi placuit legis habet vigorem* ». Nuova prova di quanto dicevamo, che le leggi scritte inducono talora a dimenticanza delle leggi naturali.

[83] -
Capo II

errore. Noi diciamo che per parlare esattamente convien dire, la lesione del diritto esser tanto più grave, quanto è più grande l'oggetto del diritto, e non la persona a cui appartiene. La proprietà, secondo noi, è egualmente sacra presso qualunque persona. La opinione che la proprietà sia resa rispettabile dall'individuo cui appartiene e non in se stessa, distruggerebbe la stessa natura della proprietà. Se si deve dare una interpretazione benigna alla moderna dottrina dei diritti dell'uomo, all'entusiasmo con cui si è pubblicata la eguaglianza naturale, dobbiamo dire che sotto espressioni molto indeterminate e con idee molto confuse si travedeva una verità importante che il mondo avea perduto di vista nella pratica: e la verità era questa: un egual diritto è egualmente rispettabile presso qualunque persona egli si ritrovi (1). Egli è relativamente al diritto che le persone tutte si debbono considerare eguali: le distinzioni personali sono come non vi fossero in tal caso, non si debbono punto considerare: ecco in qual senso è vero, che tutti gli uomini sono uguali. Non è già che sieno tali realmente, ma quest'è un'astrazione che si fa colla mente: si deve astrarre da tutte le personali prerogative quando si giudica dei diritti. L'errore è consistito nel proclamare come assoluta questa uguaglianza delle persone, e non come relativa ai diritti: nel prendere in somma quest'astrazione per una realtà, che è il carattere da noi assegnato a tutti i sofismi moderni (L. I, p.).

Ma non è dunque rispettabile più una persona che un'altra per le sue prerogative? Sì fuori di dubbio, ed è appunto questo, che ha indotto in errore quelli che vollero che il diritto fosse rispettabile per la persona a cui era annesso e non per se stesso. La violazione

(1) La dichiarazione dell'assemblea costituente (1789) cominciava: « Les hommes naissent libres et égaux en droits ». Quest'ultima espressione è al tutto falsa. *Gli uomini sono eguali innanzi alla legge*, quest'espressione è equivoca. Bisogna fissare in che stia quest'eguaglianza: bisogna stabilire se quest'eguaglianza è assoluta o ipotetica. Assoluta sarebbe dicendo: gli uomini hanno tutti egual numero di diritti. Ipotetica sarebbe: Dato un diritto, esso è egualmente rispettabile presso qualunque persona si trovi. Quest'è l'eguaglianza che noi difendiamo.

II

del diritto ha due aspetti sotto cui può essere riguardata ; 1.º in sè stessa, come lesione fatta all'altrui proprietà; e parlando di diritti umani, come dispiacere altrui cagionato : 2.º come un segno del disprezzo di chi la fa verso la persona a cui la fa. Questo disprezzo, questa mancanza di rispetto è quella che si aggrava in ragione che la persona offesa è più rispettabile, ma non già la stessa lesione della proprietà, la quale riman sempre la stessa, qualunque sia la persona proprietaria. Confondere queste due cose, sostituire nelle cose pubbliche e nella giurisprudenza la seconda di queste due cose alla prima, porta naturalmente la tirannia, la oppressione del povero, e il dispotismo del potente. Una pompa vana, un tuono orgoglioso agguinto alle autorità ed alle magistrature nel tempo stesso che meno conservano della loro intrinseca autorità nascente dalla giustizia questo rispetto ingiusto è tutto posticcio: annoia finalmente gli uomini che ne sentono la varietà: questi forse furono i tempi che hanno preceduto la rivoluzione.

Non si risponda, che lo stesso rispetto è un diritto a chi lo merita: non bisogna confondere un diritto coll'altro: è un diritto di suo genere la cui violazione può anche essere punita: ma che non deve tuttavia turbare gli altri diritti: che non può essere giammai il pretesto di commettere un'ingiustizia.

L'oggetto adunque del diritto è ciò che rende rispettabile il diritto: tanto più importa vedere ciò che in esso v'abbia di assoluto e di relativo; poichè si troverà di ciò anche quanto v'abbia di assoluto e di relativo nella violazione e nell'osservanza del medesimo. A tal fine consideriamo primieramente le qualità comuni a tutti gli oggetti dei diritti, di poi la quantità stessa dell'oggetto che rende il diritto più o meno grande, più o meno rispettabile.

A. La qualità principale di qualunque oggetto di diritto è quella di essere determinato. Se l'oggetto del diritto non è determinato, il diritto ancora non esiste; al più potrà esistere la possibilità di acquistarlo. Ciò è chiaro per quanto fu detto: l'oggetto del nostro diritto per essere tale debb'essere a noi unito per un legame fisico e per un legame morale, ciò che non s'avvera se l'oggetto resta indeterminato.

La determinazione dell'oggetto del diritto si fa poi per due modi: cioè in un modo *naturale*, e per via di una *convenzione*. / 2

In un modo naturale si determina l'oggetto del nostro diritto, quando si prende di lui possesso mediante la reale occupazione del medesimo. Quindi questa determinazione non può riguardare che oggetti particolari, o a ciò che in essi si contiene. La determinazione all'incontro dell'oggetto del diritto fatta per via di convenzione, niente osta che riguardi anche oggetti generali, mentre essendo espressa colle parole e non col fatto, possono con quelle venire indicate anche delle specie e dei generi, o sia delle classi di esseri, mentre col fatto non si prende possesso che della cosa individua.

Per rendere più chiara questa distinzione con un esempio, consideriamo il commercio fra due nazioni; per la più colta delle quali sia attivo e per la men colta passivo: la prima guadagna, scapita la seconda. Or la prima ha forse di natura sua un diritto esclusivo a tali guadagni? A quelli che già ha fatti, sì; ma a quelli che è per fare, non già, alla nazione men colta resta sempre il diritto di animare il suo commercio e sottrarsi da quelle perdite a cui per mancanza d'industria presentemente soggiace. E perchè ciò? perchè quel commercio è un essere generale: la nazione che lo fa con vantaggio non può acquistarne giammai il diritto esclusivo. Col fatto non si determinano che cose individue: e cose individue sono i guadagni già fatti: ma quelli da farsi sono ancora indeterminati. A quelli da farsi non ha diritto adunque che in senso lato: in quel senso in cui si notò da noi più sopra solersi dire: diritto ad azione diretto ad una cosa: il quale viene tolto appena che l'azione o la cosa vien d'altrui occupata: non è vero diritto, ma una mera possibilità di acquistare un vero diritto. Si immagini all'incontro che fra le due nazioni in discorso venisse fatto un trattato col quale venisse accordato esclusivamente alla prima un ramo di commercio: in tal caso questo ramo di commercio, sebbene un essere generale, resterebbe determinato in virtù delle parole della conchiusa convenzione.

Questa determinazione dell'oggetto è quella con cui occupiamo, o sia prendiamo possesso dell'oggetto stesso: questa determinazio-

ne è fatta dalla creazione del titolo del diritto. Precedentemente a questa poi ve n'è un'altra, che è quella che rende le cose disoccupate: questa è più estesa e rende possibile la seconda. Una parola anche di questa.

I diritti si limitano scambievolmente. Il mio diritto è limitato dai diritti di tutti gli altri. Siccome ogni diritto trae la sua origine da quel principio della legge naturale di non dover far mai dispiacere a veruno, così pure ognuno possiede il proprio diritto colla condizione di usarlo in modo da non far dispiacere a veruno: si intende sempre escluso il caso dell'essere stati offesi.

L'uso del mio diritto io posso estenderlo sopra cose non occupate da nessuno, sopra cose occupate da me solo, e non da altri, e sopra cose occupate da altri. Nel primo caso io posso venir limitato, come diceva, da quelli che prevenendomi nell'occupare le cose disoccupate tolgono a me la possibilità di occuparle, come io limito agli altri in quella porzione cui primo occupo. Sebbene ciò si voglia chiamare un danno che si sa scambievolmente, non c'è tuttavia alcuna lesion di diritto; mentre ciascuno usa o s'appropria quel che non è ancor di nessuno. Nel secondo caso nessuno mi può limitare, perchè uso del mio e non m'estendo su quel di veruno. Nel terzo caso all'incontro io ledo l'altrui proprietà.

Se avessi diversi modi di usare la roba mia, alcuni dei quali senza lesion dell'altrui proprietà, altri con lesion di questa: io sarei obbligato ad usare della roba mia solamente in quei modi nei quali non ledo l'altrui. Se per uno strano accozzamento di circostanze io non ne avessi veruno di questi modi innocenti di usare il mio, io sarei moralmente costretto a tralasciarne l'uso.

Lo stesso dicasi della difesa del mio diritto. Posso difendere il mio diritto, ma colla condizione che io non nuoca al diritto del terzo, che non mi offende. Io non posso riparare il mio campo dalle inondazioni del fiume con dei ripari che portino l'acqua nei campi altrui, poichè quelli non ne hanno colpa. Per difendere la mia vita non potrei in alcun caso toglierla all'innocente.

Queste due determinazioni del mio diritto l'una formata dai

diritti altrui ai miei direi quasi confinante, l'altra formata dal titolo del mio diritto, limitano esso diritto, e lo rendono per tal modo meno assoluto. Ma questa è una limitazione generale comune a tutti gli oggetti dei diritti: parliamo adesso della limitazione speciale, o sia cerchiamo di stabilire la quantità dell'oggetto del diritto.

B. Per quantità dell'oggetto del diritto noi intendiamo il valore di quest'oggetto, la sua preziosità relativamente alla persona che lo possiede; l'oggetto è più prezioso alla persona che lo possiede, quanto è ad essa più intimo; e supposto che il legame morale o sia il titolo del diritto esista, quanto è più stretto il legame fisico fra l'oggetto e la persona che lo possiede.

Il legame morale è posto dalla volontà dell'uomo, ma non così il legame fisico: il legame fisico si ritrova nella natura, come suona la parola, egli è il rapporto fra l'oggetto posseduto, e il subbietto possidente. La natura adunque dell'oggetto e quella del subbietto è ciò che determina il legame fisico.

Se tanto l'obbietto come il subbietto si suppone mutabile, sarà pure mutabile il legame fisico: in tal caso non si può determinarlo se nol si considera in ciascun punto di tempo, o in quella parte di tempo in cui non si muta.

Dato il subbietto, il legame fisico viene determinato dalla natura dell'oggetto: cercare adunque il prezzo dell'oggetto o cercare la strettezza del legame fisico è la cosa medesima.

Tre sono i principali legami fisici delle cose con alcun subbietto, a cui corrispondono, come abbiamo veduto, altrettanti legami morali, ovvero azioni della intelligente volontà.

La natura e tutto quello che forma parte della natura, che è da lei generato o prodotto è legato col subbietto per un legame essenziale. Le azioni poi dal subbietto non ancora operate, ma che poote operare sono legate a lui con legame accidentale. Oltre poi essere attivo, il subbietto talora è ancora passivo, cioè può ricevere dalle cose fuori di lui dei piaceri e dei dolori, dei beni e dei mali. Questa relazione che hanno le cose esterne col subbietto, costituisce pure un legame accidentale.

Tutti questi tre legami si ponno dir fisici, o sia naturali, perchè sono tre rapporti naturali, che hanno questi tre generi di cose col subbietto, indipendentemente dalla sua volontà.

Questi tre rapporti fisici si elevano ad essere altrettanti diritti sopra questi tre generi di cose, quando vi si aggiungono le corrispondenti azioni morali. L'atto essenziale della nostra facoltà di pensare prende possesso del primo di questi tre generi di cose: quell'atto con cui noi ci proponiamo di fare un'azione senza sentire alcun dubbio della sua immoralità, dietro il quale la facciamo è quello che ci fa prendere altresì possesso di quell'azione, ovvero che ci dà il diritto di metterla, il qual diritto col far l'azione si consuma, e si ripristina ogni qualvolta di nuovo noi la facciamo. Finalmente l'azione, onde noi occupiamo e deputiamo ai nostri usi una cosa esterna disoccupata, è quella che ci dà il diritto sopra il terzo genere di cose.

Per le cose ragionate fin qui consegue, che i diritti relativamente alle azioni intellettuali che li costituiscono, si ponno partire in tre classi, come sono tre le classi a cui si ponno ridurre le umane azioni.

Havvi nell'uomo primieramente un'azione intellettuale essenziale, la quale è un atto che continua nell'uomo quanto la sua esistenza, e quest'azione è quella con cui la facoltà di pensare vede continuamente la natura umana: azione che rende l'uomo in qualunque stato ei si trovi un essere morale, ragionevole, e fine delle cose. V'hanno delle azioni accidentali della facoltà di pensare, e queste sono quelle ond'ella avvisa gli oggetti che accidentalmente le si presentano.

Queste poi o hanno uno scopo momentaneo, o vero costante.

Ciascuna di queste tre classi d'azioni è fonte di una classe di diritti.

La prima è fonte del diritto essenziale che l'uomo ha sulla propria natura per cui questa non può essere lesa in ciò che riguarda il suo supremo fine della felicità: la seconda e la terza sono fonte dei diritti accidentali ed acquisiti dell'uomo; la seconda alle

azioni momentanee e all'uso momentaneo delle cose; la terza all'uso stabile delle cose e questa è quella che costituisce ciò che si appella la proprietà. Ogni uomo usa, tosto che esiste, della propria personalità, o, se si vuole dir così, l'amministra, in quanto che la conserva in se stesso, mentre questa è egli stesso. Egli è adunque assurdo che vi possa essere un tempo, nel quale egli non abbia di questa il possesso, sebbene la ragione non rifletta ancora sopra le altre cose, o pur vi rifletta male). (1).

Facciamo l'enumerazione delle specie dei legami fisici secondo la loro strettezza o larghezza maggiore; noi in tale enumerazione avremo altresì una tavola di tutti gli oggetti di diritto classificati secondo il loro prezzo, onde apparirà altresì ciò che v'abbia di prezzo relativo e di prezzo assoluto in ciascuno.

1.º Legame delle cose inanimate colle persone: fondamento del gius reale, questo legame consiste nell'attitudine che hanno le cose esterne ed inanimate a servire a' nostri usi. Per tal legame esse sono istrumento acconcio alla nostra conservazione ec.

2.º Legame delle azioni umane colle persone: fondamento del gius signorile. Questo legame consiste nel potere le azioni di un uomo esser giovevoli ad un altro uomo: dov'è sempre da osservarsi attentamente, che le azioni dell'uomo non sono già l'uomo non sono già l'uomo stesso, e che il gius nelle azioni dell'uomo non è già il gius nella persona dell'uomo, ciò che si è sì spesso confuso, e che noi continuamente distinguiamo.

3.º Legame del corpo umano colla persona: fondamento del gius maritale. Anche il corpo è da distinguersi dalla persona: sebbene egli ne sia una parte indistinguibile, tuttavia non è essa stessa. Appunto però perchè il corpo è strettamente legato colla persona, il diritto maritale vien limitato: il corpo diventa una cosa rispettabile e sacra: e l'uso è sommessò alle leggi della ragione: il marito che vede parte del proprio corpo nella moglie non ha diritto d'offendere questo suo corpo come non ha diritto d'offen-

(1) La parte inchiusa nella parentesi fu trovata volante, e a noi pare che sia questo il luogo da collocarla. L'Editore.

dere se stesso. Che cosa di più proprio all'uomo del proprio corpo? e nondimeno questa proprietà è temperata: questa è limitata dalla dignità del corpo il quale non è solamente cosa, ma ha uno strettissimo vincolo colla persona.

4.º Legame della vita umana colla persona: fondamento del gius paterno. Il figlio è una parte della vita del padre: il padre quindi ha verso il figlio quegli stessi diritti e doveri, che ha verso la propria vita. La vita è distinta dalla personalità, e il diritto nella vita non è punto il diritto nella persona. Ma la vita ha un'intima unione colla persona, poichè sebbene possa essere divisa, come avviene nelle bestie, tuttavia essa è unita intimamente nell'uomo: quindi la vita umana non è già meramente una cosa: dalla sua intima unione colla persona essa riceve una dignità per cui divien sacra: quindi il diritto che può aver l'uomo nella vita viene dalla unione colla personalità limitato: ha il diritto nella vita, ma non già assoluto: ha il diritto sulla vita solamente per farne un uso buono e degno della stessa: ha il diritto nella vita solo insomma per usar di essa alla propria perfezione personale. Fuori di ciò la vita che ha ciascuno uomo non è sua proprietà, e così nè pure può essere la vita altrui.

5.º Legame della persona umana con sè medesimo: fondamentale del diritto umano inalienabile. Questo legame consiste nella coscienza che ha l'uomo di avere in se stesso un principio di attività per cui può determinarsi ad operare ciò che vuole indipendentemente dal piacere e dal dolore che possono esercitare sopra di lui tutte le esterne cose. Questa essenziale indipendenza non può giammai venir tolta all'uomo: l'uomo potrà venirne nel fatto impedito dall'usarla: egli potrà esser vinto dal piacere e dal dolore, ma non rimane per questo che non si trovi in lui essenzialmente un principio col quale l'uomo potrebbe vincere il dolore ed il piacere, se avesse virtù o forza bastevole da usarne. Il diritto o la possessione di questo principio è inalienabile essenzialmente, poichè questo principio consiste appunto nella inalienabilità, consiste nella indipendenza. Questo principio non consiste già in una

cieca spontaneità, ciò che porterebbe una necessità di operare, e non sarebbe più un principio libero: quando anche fosse indipendente dalle cose esterne sarebbe in tal caso determinato e costretto da leggi interne com'è l'istinto animale; e la libertà all'incontro esige di non essere determinata ad una cosa sola, ma di potere all'una o all'altra di più cose intendere. Non nuoce tuttavia alla natura della libertà che l'atto con cui si determina sia determinato a quel numero di oggetti conosciuti ora più od ora meno, e perciò ch'ella sia più estesa o meno estesa; come non nuoce nè pure il dovere seguire certe leggi nel determinarsi, purchè queste leggi non la necessitino ad un oggetto. Vedemmo infatti la libertà umana soggetta ad una legge che consiste in ciò che l'uomo se vuol eleggere più tosto un oggetto che un altro, debba renderlo a sè stesso più amabile. 7

Questo principio di libera attività applicato alla scelta fra la legge morale e i sensibili incitamenti, diventa il principio morale onde l'uomo si fa lodabile e colpevole. Questo principio di libera attività già determinato per la legge diventa il principio della virtù considerato relativamente alla legge ossequiata; e il principio della felicità considerato relativamente all'uomo che si è sollevato sopra tutti gli oggetti sensibili e reso da tutti indipendente, che nell'ossequio della legge ha spiegato un'attività che ha un non so che di infinito, che mediante ciò ha ricevuto in se stesso un sentimento massimo di potenza e di grandezza essenziale; che mediante questo sentimento egli è a sè stesso centro dell'universo, come quello che è immedesimato colla legge centro pure dell'universo considerata nella sua sussistenza, e che mediante tal condizione egli è beato immensamente, mentre nella sua potenza basta a sè medesimo, ed ha perciò attinto il massimo de'suoi voti (1).

Il diritto adunque della propria personalità è il diritto della essenziale libertà, la quale non consiste in alcun atto esterno; ma nella pura intenzione, il diritto della essenziale libertà è il diritto

(1) Noi qui descriviamo l'ideale dell'uomo virtuoso: egli non si realizza che in Gesù Cristo, ed in quelli in cui Gesù Cristo vive.

della virtù, e il diritto della virtù è il diritto della felicità. Egli è per questo che stabilendo i diritti inalienabili dell'uomo, affermammo che non ce n'è che uno solo, e questo l'abbiamo appellato ora diritto della personalità, ora della libertà, ora della virtù, ora della felicità: non è tutto questo che un solo diritto.

Tale diritto è inalienabile, poichè il vincolo fisico non si può spezzare: non è solamente moralmente impossibile lo spezzarlo, è fisicamente impossibile: ed in questo sta l'inalienabilità; poichè se il vincolo fisico spezzar si potesse, già sarebbe alienabile: non sarebbe più necessario alla persona, non essendo necessario il vincolo che lo rende possibile. Infatti l'interior libertà, non consistendo che in pure intenzioni della mente, è inaccessibile alla potenza degli uomini, e alla violenza di tutte le esterne cose: lacerato il corpo ridotto anche in polvere, trionfa sulle sue ruine l'invitto spirito del martire della verità.

Tutti i diritti enumerati fin qui sono alienabili: questo solo è inalienabile: questo solo non si può nè rapire nè distruggere. Non si può egli dunque nè pure offendere? sì; ed è notabile la natura di violazione diversa che è quella che si fa degli altri diritti dalla violazione che si fa di questo.

Negli altri diritti si sottrae sempre un oggetto, o l'uso d'un oggetto all'altrui proprietà: la personalità all'incontro non si può sottrarre come dicevamo, non accrescerla, non diminuirla. Che dunque si può fare? si può tentare di far ciò: quindi la nozione dell'ingiuria. Negli altri diritti v'è il danno, in questo non vi è che l'ingiuria: il che stabilisce la distinzione da noi più sopra toccata, e che far si conviene nella violazione di qualunque diritto. In ogni violazione di diritto altra cosa sempre è il danno ed altra sempre l'ingiuria. Il danno consiste nella sottrazione dell'oggetto del diritto: l'ingiuria consiste nella relazione che ha quel diritto violato colla umana personalità. Quando si offende la personalità dell'uomo, non solo è impossibile che vi sia danno, poichè la personalità è immune da ogni deterioramento (1), ma può anche avvenire che v'abbia un

(1) Parleremo più a basso di danni prossimi al deterioramento della personalità.

vero vantaggio per l'uomo, come nasce al magnanimo, che dalle ingiurie ricevute si solleva alla virtù del perdonare. L'ingiuria o l'insulto fatto alla personalità consiste nella lesione immediata della legge morale, la quale dice riconosci la personalità. L'uomo che la disconosce si fa reo senza recare il menomo danno alla personalità. Laonde concludiamo: contro la personalità si dà *ingiuria* e non danno: contro a tutti gli altri diritti si dà ingiuria e danno; danno in quanto che vien sottratto l'oggetto del diritto in tutto o in parte al possessore; ingiuria in quanto che col sottrarre l'oggetto del diritto si perde il rispetto alla personalità per la quale è rispettabile il diritto: il danno è il principio del risarcimento; l'ingiuria è il principio della punizione: in quello non c'è che la *restituzione*, ma di questo nasce la nozione della *vendetta* (1).

6.° Legame dell'essere con Dio: fondamento del diritto divino su tutte le cose. Tutti gli altri oggetti fin qui enumerati, abbiamo veduto che possono essere con legame fisico legati alla persona dell'uomo: la persona dell'uomo poi a nessuno di tutti quegli esseri: ella quindi consiste nella indipendenza di tutte quelle cose. Ma questa stessa indipendenza che ha l'uomo da tutte le altre cose non la tiene per se stessa: essa riceve il suo essere da Dio. V'ha dunque qualche altra cosa da cui la personalità stessa dipende, v'ha qualche cosa da cui ha ricevuto l'essere indipendente da tutte le altre. Infatti abbiamo veduto, che la personalità o sia la libertà dell'uomo non realizza in se stessa questa assoluta indipendenza da tutto il mondo sensibile, se non col sottoporsi alla legge della verità se non coll'unirsi alla verità riconoscendola per suprema signora egli è per questo ossequio prestato alla verità, egli è per aver trasportato se stesso dirò così nella stessa verità che l'uomo è potuto divenire centro dell'universo: la verità che si può chiamare *la forza di Dio* ond'egli domina l'uomo, è quella che solleva l'uomo ossequioso adoratore a tanta altezza. L'uomo si mette nella verità, la verità è centro dell'universo, a cui tutto serve, tutto ubbidisce;

(1) La *ingiuria* è offesa della legge, non della persona. Quindi tocca a Dio la punizione. Perché l'uomo si irrita? (Nota in margine a matita, ma dell'Autore).
L'Editore.

II

L'uomo dunque anch'egli farsi centro dell'universo; non per sè, ma per la verità che è in lui. In questo solo senso si può dir tanto dell'uomo: la sommissione dell'uomo è la sua grandezza: egli è questo il preciso valore delle parole divine: *Chi si umilia sarà esaltato*: ciò che si manifesta in tutti gli accidenti della vita. Iddio adunque comunica a tutto l'essere: non lo comunica già una sola volta, ma lo dà in ogni istante che esistono a tutte cose: però egli è il solo padrone assoluto di tutto. La personalità dell'uomo è bensì indipendente da tutte l'altre cose: ma la sua esistenza nella soggezione a Dio può d'altro lato essere e non essere: all'incontro l'essere è congiunto a Dio per necessità ed ogni essere dipende da Dio come il suo proprio. Quindi questo legame non solo è il massimo di tutti i precedenti, anche di quest'ultimo, cioè del legame che la personalità ha coll'uomo; ma è ben ancora il solo assoluto. In fatti sarebbe un assurdo immaginar Dio il quale è l'esser stesso diviso dall'essere: la cosa è ridotta al principio di contraddizione. Il diritto adunque di Dio su tutte le cose, che si potrebbe nominar il *diritto metafisico*, è così necessario, come è necessaria la verità stessa; è il solo assoluto, il solo indipendente da tutti gli altri diritti: tutti gli altri sono relativi a questo: anche quello, come abbiamo veduto, della personalità umana, il quale si potrebbe esprimer così: Il diritto di esser soggette a Dio; e la indipendenza ch'essa contiene, così: Il diritto che nessuna cosa possa tor l'uomo dalla soggezione a Dio (1).

(1) La parola *diritto* congiunge un'idea relativa come apparisce definendola così: *Fa ullas aliquid faciendi sine alterius iniuria*. Ora secondo i valori che si danno a quell'*alterius* il valore di questa formula si cangia. Io posso fare alcuna cosa senza offendere Antonio, ma offendendo Tizio; onde rispetto ad Antonio io ho diritto di far quella cosa che Tizio mi può impedire. Se per quell'*alterius* s'intende gli uomini in genere, vale la definizione del *diritto* in senso stretto come solitamente s'intende: se in quell'*alterius* è compreso anche Dio o la *ragione* (l'ordine in genere), allora in questa definizione del *diritto* comprende solo le azioni *lecite*, non solo le *giuste*. Quanto adunque più s'estende la parola *alterius*, tanto meno sono le azioni a cui ho diritto.

Ora tutti quei significati che possono entrare nella parola *alterius*, e

Il diritto che ha Dio sulle cose tutte, fondato nella continua dipendenza che ha l'essere delle cose tutte con lui, non può esser deteriorato, come vedemmo di quello della personalità umana. Ma ancor meno di questa: questa potrebb'essere annichilata dal potere divino: il diritto all'incontro che ha Dio sull'essere delle cose, è contraddittorio, come vedemmo, che soggiaccia a distruzione, od anche a modificazione: semplice come la verità, è eterno come lei, anzi è la verità stessa; poichè, che cosa è la verità se non l'essere delle cose come sono? e che cosa è l'essere delle cose se non l'oggetto del diritto divino di cui parliamo? Quindi ne consegue:

1.° Che qualunque cosa si faccia contro Dio non è danno di lui, ma ingiuria, cioè un male che si consuma tutto in chi lo fa.

2.° Che nella lesione dei diritti degli uomini cadono da distinguer tre cose, o sia tre mali secondo i tre rapporti che questi hanno: a) in se stessi considerati, quando vengono all'uomo diminuiti, c'è il danno che a lui si apporta, b) considerati rispetto alla personalità dell'uomo, da cui quei diritti traggono la loro forza morale, ossia la loro rispettabilità, c'è il male dell'ingiuria, cioè la mancanza del rispetto dovuto alla personalità, c) considerati rispetto a Dio, da cui la personalità stessa dell'uomo ha l'esistenza e la rispettabilità sua, c'è il male dell'ingiuria fatta a Dio autore e fondamento di tutti i diritti, perchè posseditore e fonte di tutto l'essere.

3.° L'ingiuria fatta a Dio offende l'essenza stessa di Dio o l'essere suo appunto perchè offende dei diritti che sono a lui essenziali quanto il suo stesso essere, mentre tutto ciò che a Dio appartiene gli appartiene di necessità, essendo in lui tutto necessario. Non havvi in Dio accidente, ma per la sua semplicità tutto uniforme

che io in un dato caso gli escludo, non si debbono già intendere assolutamente esclusi, anzi essi formano la Legge secondo la quale io posso usare di quel mio diritto: p. es., se per quest' *alterius* s'intende tutti gli uomini e non Iddio (o la Legge eterna) io rispetto agli uomini ho il diritto bensì di far alcuna cosa, ma debbo tener i doveri che o verso Dio per regola nell'uso di questo diritto.

sustanza. La malvagità dunque umana nella relazione a Dio ha un suo carattere particolare di maligno: egli è dunque assurdo e falso l'affermare che le azioni umane non mutino di lor natura morale quando a Dio si rapportano.

La signoria divina in tutte cose è adunque assoluta: mentre l'essere di tutte da Dio dipende. È adunque anche tirannico il suo impero? Non già. Appunto perchè è l'autore dell'essere; l'essere delle creature cava da Dio ogni sua perfezione: l'impero di Dio è lo stesso che dire l'origine del bene. Potrebbe egli nuocere alla personalità umana? Non già: mentre è egli anzi quello che la rende tale. La sua proprietà adunque delle cose è la massima; ma non ne segue per questo che tal proprietà consista nel far delle cose qualunque uso altri può pensare: non consiste che nel dare a loro tutta la perfezione che hanno. Si può dire adunque in certa maniera che la massima proprietà è di natura sua la più limitata, mentre è limitata a fare tutto il bene alle cose e nulla di male. Questa a dir vero appare limitazione, ma non è: limitazione e difetto sarebbe il poter far male. Egli è perciò importante che si distingua fra la proprietà d'una cosa e il poter farne di essa qualunque cosa venga in capo. La proprietà d'una cosa non si estende giammai più in là che all'usarla al debito suo fine: di produrre una cosa inutile o pur nocevole, diciamolo francamente, nissuno ha diritto: dir che la cosa è propria non giustifica punto poichè non è propria che per usarla bene (1).

Ma che cosa è che determina questo buono e legittimo uso della cosa? Il legame fisico della cosa con noi. Già lo vedemmo,

(1) S. Tommaso fa questa bella osservazione: « La natura dell'uomo è mutabile; quindi ciò che è naturale all'uomo può talvolta mancare. La naturale equità per es. vuole che si renda il deposito; e se la natura umana fosse sempre retta, questo si dovrebbe far sempre. Ma poichè accade talora che la umana volontà si depravi, si dà tal caso in cui il deposito non si debba rendere, acciocchè l'uomo di mala volontà non ne faccia mal uso; come sarebbe se un furioso, o un nemico della repubblica raddomandasse l'armi deposte »: II. II, Q. LVII, art. II, ad secund.

noi non possiamo aver diritto d'una cosa, se non in quanto è legata con noi col legame fisico: più là che questo legame s'estende non s'estende il nostro diritto. Riassumiamo pure i sei legami fisici enumerati, e vedremo come son essi che determinano i nostri diritti, e se così piace, che ce li limitano.

1^a Il più stretto legame è quel di Dio colle cose, il quale consiste nella comunicazione dell'essere (1): questo legame determina il diritto divino, e il fa consistere, come vedemmo, nel dare alle cose tutte le perfezioni che hanno; mentre ogni perfezione loro di qualunque modo è un grado di essere: nulla c'è di capriccioso in questo diritto, nulla di cieco arbitrio, niun male questo diritto autorizza, ma tutto il bene produce.

2 Il secondo legame meno stretto del primo, ma pure più stretto di tutti i seguenti, è quello della personalità coll'uomo. Nè pure in questo c'è punto di arbitrario: non c'è punto di capriccioso, egli è sommamente determinato al bene, anzi non è che il diritto di fare il bene e di fuggire il male.

3 Il terzo legame è quello che ha l'uomo colla sua vita. Ne viene forse da questo che possa far l'uomo della vita sua tutto quello che vuole? Non già: questo diritto consiste nel poter conservare la vita, nel poter perfezionarla, nel potere usare di lei a tutti quei beni ch'essa può all'uomo apportare, e per tal fine nel poter difenderla dagli assalitori: in danno della propria vita nullo diritto ha l'uomo: il diritto della vita adunque è pure un diritto del bene e non del male: così quello sopra i figliuoli.

4^a Il quarto legame è quello che ha l'uomo col corpo suo. Nulla di male nè pur per questo legame può fare al suo corpo: esso ha diritto al suo corpo solamente in quanto è un bene, o in quanto è strumento di bene; giacchè, per dirlo un'altra volta, il legame di cui parliamo, non è che l'attitudine di una cosa a giovare a colui, col quale appunto per questo si dice legata (2). Il diritto sul pro-

(1) Quindi a parlare con esattezza si dovrebbe dire, che Iddio solo ha diritto nelle cose, noi solo nell'uso delle cose, ciò spiegheremo più sotto.

(2) E se la cosa si trova legata già col possessore, basta che costituisca un suo bene, tolgono il quale egli perderebbe qualche sua prerogativa.

prio corpo inchiude adunque anch'esso la condizione, che il corpo sia conservato, ed usato a'suoi fini, anzi in questo stesso consiste. Si applichi ciò anche al dritto sulla moglie.

Il quinto legame è quello dei padroni sui servi: e il suo oggetto è l'opera che un uomo può prestare al bene dell'altro. Quest'opera adunque non può essere rivolta al male, mentre per essere oggetto di diritto, le è necessario essere un bene (1). Il diritto, come dicevamo, si distrugge se si distrugge l'oggetto, egli è adunque assurdo che dia la facoltà di distruggere l'oggetto, ma solo di usarlo in quanto è bene: il diritto adunque inchiude il dovere di approfittare della bontà del suo oggetto di rivolgere perciò al suo scopo naturale l'oggetto: quindi di usar bene l'opera del servo, di conservare il servo stesso, e di star pago alla sua onesta opera senza attentare alla sua personalità (2).

Il sesto legame che è quello delle cose inanimate colla persona, egli differisce da tutti gli altri principalmente in questo, che l'uso delle cose consiste talora nella loro distruzione: che quindi è permessa la loro distruzione: ma non già con una distruzione capricciosa ed arbitraria, ma come una distruzione nella quale consiste il naturale loro uso. Il diritto nostro si fonda nel bene che l'oggetto del nostro diritto può a noi secondo la sua natura apportare: il bene che abbiamo dalle cose viene dal loro consumo; quindi l'essere esse consumabili è ciò appunto che le fa oggetto dei nostri diritti, e che per ciò permesso ci viene di consumarle.

Concludiamo adunque dicendo, che è al tutto erronea quella opinione comune, che confonde la proprietà coll'arbitrio cieco di usare le cose: nè pure la proprietà di Dio è arbitraria; com'è la più stretta, così ancora è la più ragionevole di tutte; non si ha giammai diritto alcuno al male: ogni diritto è diritto al bene.

Quindi ancora si vede come quel principio: *Usa delle cose*

(1) S. Tommaso, deposito d'armi.

(2) Coll'ingiuriarlo. (Note in margine a matita).

secondo i loro fini naturali; che molti vogliono il principio supremo della morale, non è che il principio dell'uso che bassi a far dei diritti: il principio che segna dirò così i loro confini.

Quindi ancora scaturisce la conseguenza della subordinazione scambievole dei diritti: l'uno è subordinato all'altro come i loro oggetti sono subordinati, come sono subordinati scambievolmente i fini de' loro oggetti: l'uno è subordinato all'altro secondo che il legame fisico è più o meno stretto: ed i legami sono più o meno stretti in quell'ordine in cui gli abbiamo ultimamente enumerati. Il legame dell'essere è il più stretto di tutti; poi quello della personalità; poi quello della vita; poi quello del corpo; poi quello della operazione corporea; poi quello delle cose. Perciò il servo viene limitato nell'uso delle cose sue dai doveri che lo stringono al suo padrone: la padrona viene limitata nelle ordinazioni che dà al suo servo dagli obblighi di soggezione ch'ella ha col marito: il marito viene limitato nella soggezione in cui ha la moglie dal rispetto e dall'obbedienza che deve al padre: il padre finalmente è limitato nel diritto che ha sopra il suo figliuolo dalla sottomissione e dalla riverenza che debbe ai comandi di Dio.

Se noi consideriamo ciascuno di questi sei diritti in separato, noi troviamo ch'egli sta da sè, ch'egli ha una esistenza indipendente: ma se li confrontiamo insieme, noi li veggiamo l'uno dall'altro limitati, questa limitazione non fa già sì ch'essi si perturbino, e che mutino di soggetto: non già: ciò che si debbe diligentemente notare. Toltone il diritto di Dio, il quale per la natura dell'essere, suo oggetto, si distende immediatamente a tutte le cose, gli altri tutti hanno la loro sfera dentro cui stanno. L'estensione che ha il diritto di Dio non è già per confondere gli altri, per invaderli, per distruggerli; anzi è per conservarli tutti come dicevamo: questo diritto abbracciando tutti gli altri, non si confonde con nissuno e li distingue tutti. Il diritto adunque del padre, del marito, del padrone, del proprietario, sebbene subordinati, restano distinti. Non si può già dire, che il padre abbia diritto sulla moglie del figlio, che il marito abbia diritto sul servo della moglie, che la moglie abbia diritto

sulla roba del servo: ciascuno è limitato nel proprio diritto; ma ciascuno ritiene esclusivamente il proprio diritto.

Per non aver ben distinte queste due cose, cioè da una parte la subordinazione dei diritti, e la loro limitazione scambievolmente, dall'altra la loro costante distinzione, ebbero talor luogo delle gravi discordie e sanguinose fra gli uomini, non che degli erronei sistemi, e interminabili quistioni fra i dotti. Quelli che avevano un diritto superiore inclinavano, com'è proprio dell'umana avidità, ad invadere il diritto inferiore: quelli che possedeva il diritto inferiore e a cui pesava la subordinazione, inclinava per la ragione stessa a negar di riconoscere l'altrui superiorità, e a non limitarsi nell'uso del suo diritto. Gli scienziati si divisero pure in due schiere secondo i partiti che seguivano: alcuni essendo più colpiti dal disordine degli invasori sostenevano che i diritti dovevano rimanersi gli uni dagli altri indipendenti, e avevano per punto d'appoggio una verità, cioè la distinzione sempre esistente nei diritti, sicchè essi non si possono perturbare senza scompigliare l'uman genere; alcuni altri essendopiu colpiti dal disordine degli insubordinati che ai superiori si ribellavano, sostenevano che quelli che avevano il diritto superiore avevano per natural conseguenza altresì gl'inferiori, e trovavano parimenti un punto d'appoggio alla loro sentenza in una verità, cioè in quella che stabilisce come i diritti inferiori sono nel loro esercizio limitati dai superiori. Ciascuna di queste due parti vedeva una verità: il difetto stava nel non vederle tutte due insieme, e nello stabilirne il rapporto, i rapporti delle verità formano la scienza all'uom necessaria, mentre le verità isolate non lo difendono mai dall'errore. Non sarà difficile accorgersi come questa sola teoria sia quella che possa appianare le differenze fra lo Stato e la Chiesa.

Altra conseguenza promana da quanto è detto, che torta pure sia quell'opinione, che stabilisce doversi sempre dare la preferenza al diritto precedente riguardo al tempo. Anche noi abbiam posto l'occupazione come il titolo originario di tutti i diritti: il primo occupante è il possessor della cosa. Ma ciò vale per sapere chi si

il possessor di un diritto, non già per sciogliere la questione fra due diritti egualmente esistenti intorno ai quali si tratta di conciliar l'uno coll'altro. In tal caso nulla vale la priorità di tempo nell'acquisto del diritto, purchè s'avveri che tutti due i diritti sieno stati realmente acquistati, e non già solo apparentemente (1); ma vale solo la maggior nobiltà del diritto: bisogna vedere la natura d'ambedue, cioè bisogna conoscerne gli oggetti, e quindi i legami fisici venienti dalla natura di quest'oggetto: quello che ha l'oggetto più nobile, ossia il legame più stretto è superiore all'altro e debb'essere limite dell'altro. Tanto è lungi che a definir tal questione valga la priorità di tempo che anzi di solito il diritto sopravveniente è quello che limita l'antecedente. Così sarebbe assurdo chi dicesse, che essendo l'uomo prima cittadino che cristiano dovesse anzi stare alle leggi della città che a quelle della Chiesa (2).

Riassumendo tutti i limiti dei diritti essi si riducono ai tre seguenti: 1.º I diritti altrui che occupando le cose hanno preceduto i nostri, e le hanno sottratte alla nostra occupazione e quindi ci limitano nella possibilità di occuparle noi (limitazione dei diritti alle cose); 2.º Il legame morale da noi posto, mentre non è nostro se non quello che abbiamo a noi moralmente aggiunto (limitazione dei nostri diritti alle cose); 3.º La coesistenza degli altrui diritti ai nostri, giacchè debbono sussistere insieme coi nostri sieno questi di egual natura, o sieno di diversa natura in modo che 4.º il diverso legame fisico o la diversa natura dell'oggetto, aggiunga anche una subordinazione dei nostri diritti agli altrui (limitazione dei nostri diritti nelle cose).

III. Ci resta a considerare ciò che è nei diritti di assoluto e di relativo da parte della persona che li possiede e dell'altra persona che non li possiede, e che debbe rispettarli. All'una di queste due

(1) Apparentemente si acquisterebbe diritto sopra un fondo se per qualche nostro credito ci venisse ipotecato nella supposizione che fosse libero, ma che realmente fosse già legato ad altri creditori precedenti.

(2) Di questo argomento si abusa a ogni tratto.

c. III.
[84.]

II

persone spetta il diritto, all'altra il dovere corrispondente di rispettarlo: per questa stretta relazione che hanno fra loro stimo bene di parlarne insieme.

Comincio dall'osservare, che questo rapporto fra la persona che ha il diritto e quella che ha il dovere non è già necessario all'esistenza del diritto: il diritto non ha bisogno di due persone per esistere; non è che il rapporto della cosa colla persona. Un uomo solo potrebbe possedere un campo anche se non esistessero i suoi simili: così esisterebbe il diritto senza il dovere corrispondente. Sopravvenendo dei suoi simili, sopravverrebbe in essi il dovere di lasciar godere quell'uomo in pace la sua possessione: quest'uomo sentirebbe di poterlo esigere con ragione, e questo sarebbe il momento in cui quest'uomo proverebbe il sentimento del suo diritto, il qual sentimento non bisogna confonderlo col diritto stesso.

II Il diritto dunque è il rapporto di una persona con una cosa che serve a' suoi usi indipendentemente al tutto da ogni altra persona (1). Egli è per questo che si aggiunge al diritto mai sempre un certo concetto d'indipendenza, e che nasce il volgar detto, che ognuno può fare ciò che gli piace del suo.

Ma se le altre persone diverse da quella che ha il diritto non sono necessarie perchè quel diritto esista, se i diritti in somma sulle cose li può avere ciascun uomo indipendentemente da tutti gli altri uomini, tuttavia può anche accadere che degli altri uomini coesistano con lui: in tal caso egli acquista un rapporto accidentale con quelli che a lui coesistono, rapporto che va anche a modificare il suo diritto sulla cosa, mentre la sopravvenienza de'suoi simili apporta a lui dei doveri che debbe osservare, e la osservanza dei quali diventa la condizione colla quale solo può usare quindi innanzi del suo diritto.

Or essendo un fatto che gli uomini coesistono, è anche un fatto, che ciascuno ne'suoi diritti vien limitato. Sebbene ciò non succeda

(1) Anche le leggi romane definiscono il jus reale: quod personae competit in re, sine respectu ad aliquam personam (L. I. D. de adq. vel am. posses).

per natura del diritto, ma per un accidente estrinseco, tuttavia debbe esaminarsi.

L'esame di questo limite accidentale che sopravviene al diritto a cagion del fatto che trovansi coesistere più persone possediatrici dei diritti, consiste nelle due ricerche seguenti: 1.º in che modo quello che possiede il diritto debba contenersi *attivamente* riguardo alle altre persone coesistenti, 2.º e in che modo egli debba contenersi nella sua *relazione passiva*, cioè rispetto al contegno delle altre persone con lui.

La differenza fra il contegno attivo e passivo dirò così che ciascun uomo dee serbare colle persone alle quali coesiste sta in questo, che egli non può operar nulla se ciò che fa non sia lecito da tutti i lati considerato; mentre all'incontro egli non può lamentarsi di nulla intorno a ciò che fatto gli viene se non nel caso che alcun suo diritto si violi, quantunque l'azione altrui per tutt'altri titoli sia inonesta. Quest'è il caso della distinzione che comunemente si fa fra i così detti diritti e doveri *perfetti* ed *imperfetti* (1): chi opera debbe osservare diciamo noi a tutte le sue obbligazioni senza infrangerne alcuna; mentre egli non ha diritto di lamentarsi se non di quelle che gli altri infrangono contro di lui.

Perciò io sarò obbligato a dare l'elemosina ad un povero: voglio supporre il caso di avere non solo l'obbligo di sovvenire i poveri in genere, ma di aver anche ricevuto da chi imporre me lo poteva l'obbligo di sovvenire un tal povero determinato. Per aver

(1) Non è esatta questa espressione: il povero non ha diritto nè perfetto nè imperfetto alla mia limosina: egli pare tuttavia che io lo dispregi se non gliela do, potendo, e veggendolo averne bisogno. Non dandola in fatti io pecco contro il rispetto dovuto alla sua personalità: e parmi che da ciò sia venuto che si attribuisca al povero qualche sorta di diritto al soccorso. Ma altro è l'offesa alla personalità semplice, ciò che costituisce l'ingiuria, come dicemmo, e altro è l'offesa negli altri oggetti di diritto, ciò che costituisce il danno. La prima è un fatto morale che non dà diritto a coazione; la seconda è un danno lesivo, che dà diritto a coazione. Ciò spiegheremo meglio a suo luogo.

io quest'obbligo ha ricevuto forse quel povero il diritto alla mia elemosina? Non già. La cosa mia si riman mia, perchè egli non ha posto il titolo, nè poteva porlo, di alcun diritto su quella. Ho io per questo men l'obbligo di darla? L'ho egualmente. Questo mio obbligo si riferisce al diritto di chi mi ha comandato: se io non dò l'elemosina, non infrango punto il diritto del povero perchè non l'ha; ma infrango il diritto del superiore a cui nego la dovuta obbedienza.

Adunque si danno molti casi ne quali altri è obbligato d'operare in favore d'una persona, non già perchè quella persona n'abbia diritto, ma per soddisfare al diritto che sta in una terza persona. Se io nego adunque nel caso supposto il soccorso al povero, egli se ne lagnerebbe a torto, perchè io non gli faccio ingiustizia: egli è in questo caso la persona passiva, e la *persona passiva* non si può già lamentare dei falli altrui, ma solo di quella lesione che avviene cagionata nei propri diritti dall'altrui azione. Io all'incontro non potrei già scusarmi per questo dal fallo commesso, perchè sebbene non l'abbia commesso contro al diritto del povero, l'ho commesso contro al diritto di chi comandar mi poteva; perchè io sono la *persona attiva*, e la persona attiva non debbe già riguardare, come dicevamo, per ben contentarsi alla sola relazione fra sè e la persona verso di cui agisce, ma debba riguardare a tutta la somma de'suoi obblighi, debbe soddisfare a tutti e se un solo ne trascura, la sua azione è colpevole. La beneficenza richiede adunque sempre gratitudine in chi la riceve anche quando chi la fa ne sia d'altronde obbligato, mentre chi la riceve non riceve il suo, ma ciò a cui egli non ha titolo, riceve più che non gli viene. Nell'operare adunque bisogna cercare ciò che è lecito *assolutamente*, cioè in tutte le sue relazioni: nel lamentarsi dell'altrui operato bisogna attendere a ciò che è lecito solo *relativamente a sè*, e non si può muover querele contro la persona operante se non in causa propria. Quanto è grave l'errore di quelli che credono di esser uomini onesti quando hanno solo osservato il codice delle leggi civili! quanta maggiore sarebbe la gratitudine e minori le querele fra gli uomini, se cia-

scuno sapesse, ch'egli ha l'obbligo di riconoscenza verso tutti quelli che gli danno qualche cosa più che il suo diritto richiede, anche allorquando sieno altronde a darlo obbligati; e che egli non può mai lamentarsi del bene che non gli vien dato, ma solo del bene che gli vien tolto!

V. a pag. 117-119 sulla lezione III
del diritto in rapporto alla persona.
V. anche pag. 127: 130

III. Frammento.

Dell'intangibilità dei diritti del loro risarcimento.

Le offese o infrazioni dei diritti si portano come i diritti stessi.

I diritti gli abbiamo partiti primieramente in due classi cioè in diritti alle azioni ed alle cose, ed in diritti nelle azioni e nelle cose.

I diritti alle azioni ed alle cose consistono nella libertà che abbiamo di far nostre le cose disoccupate; quando noi le abbiamo fatte nostre, allora abbiamo acquistati i *diritti nelle cose*.

Le azioni non si occupano e non si fanno nostre se non col farle, e quindi il diritto nelle azioni dura solo tanto quanto dura l'azione. Le cose si fanno nostre col rivolgerle e deputarle stabilmente ai nostri usi, e quindi sono i diritti, in esse sono diritti stabili, perchè hanno degli stabili oggetti.

I diritti alle azioni ed alle cose abbiamo detto, che, come tali, non sono veri diritti; ma solo diritti in potenza, non sono in somma che possibilità di acquistare dei diritti. Quindi è che essi possono venirci ristretti o anche tolti del tutto dagli altri quando essi ci prevengono nel fare le azioni, o nell'occupare le cose che noi potevamo occupare. Se egli è vero che sia stato inventato un triangolo metallico che dà lo stesso suono delle campane e che costi due terzi meno di esse, ai fabbricatori di campane verrebbero tolti tutti i lor guadagni futuri, e non si farebbe tuttavia loro ingiuria, perchè si restringerebbono nei diritti alle azioni ed alle cose e non nei loro diritti nelle azioni e nelle cose: non si torrebbero già loro i guadagni fatti, ma si restringerebbe loro la possibilità di farne di nuovi. Si toglie forse loro con ciò l'arte che posseggono? non già: ma i guadagni futuri che ancora non posseggono.

[31]

Bisogna tuttavia ben indagare la natura di tali *diritti potenziali*. essi hanno il loro fondamento in una potenza che già si possiede. Per non allontanarci dall'esempio addotto, l'arte del fonditore di campane è la potenza di fare i guadagni. Questa potenza già si possiede ed è un diritto perfetto cioè in una cosa: non già ad una cosa (1). Per essa poi si hanno i *diritti imperfetti* a quelle azioni e a quelle cose a cui tale potenza si estende. Sono adunque sempre i diritti nelle cose, che originano i diritti alle cose. Or è notabile la natura di questi diritti nelle cose che generano i diritti alle cose. I loro oggetti non sono cose esterne, ma mere potenze dello spirito, come l'arte del fonditore, e quindi non possono (almeno direttamente) esser rapiti: trattandosi all'incontro di oggetti esterni possonci questi esser tolti. Le potenze dello spirito di cui parliamo son dunque tutte le arti, tutte le abilità, con cui ci possiamo procacciar qualche cosa, o far qualche utile azione; in una parola sono l'attività del nostro spirito, il germe della nostra libertà essenziale. L'attività del nostro spirito, la nostra libertà essenziale forma, come abbiamo veduto, la personalità, questo oggetto unico del diritto inalienabile. La personalità, o sia l'intrinseca attività dello spirito non solo è inalienabile, ma al tutto da noi indivisibile. Quindi essa non ci può venir rapita, non è soggetta a danni ma solo ad *ingiurie*. Da ciò vediamo in qual senso si possa dire che sieno soggetti alle offese i nostri diritti alle azioni od alle cose. I nostri diritti alle azioni ed alle cose non possono già dirsi offesi per venirci d'altrui sottratte le cose o le azioni, mentre queste non sono ancora proprio oggetto dei diritti nostri, ma libere e disoccupate. Essi possono dirsi offesi solo relativamente alla ingiuria che ne ridonda nella nostra attività o nella nostra potenza che è l'oggetto nel quale abbiamo il pieno diritto; e ciò si avvera nel caso che altri col sottrarre all'attività nostra le cose che noi potremmo

(1) Per ciò conserviamo il titolo di *diritti alle azioni e alle cose*, cioè per la potenza da cui dipendono, e verso la quale abbiamo un diritto vero e completo.

III
/ acquistare ciò faccia stoltamente o malignamente cioè coll'intenzione d'insultarci o di nuocerai.

La nostra attività, o sia la libertà che abbiamo d'acquistare le cose non ci può essere limitata se non da chi opera ragionevolmente, da chi cioè ci previene nell'acquisto di quelle cose.

Se v'avesse alcuno che occupasse delle cose disoccupate per solo capriccio di levarle a noi, delle cose voglio dire che a lui non possono prestare veruna utilità e a noi possono prestarla, non saremmo già obbligati di rispettare il suo possesso, mentre nessuno può acquistar diritto a ciò che non ha con lui veruna fisica relazione. Tale sarebbe nello stato di natura il caso di quell'uomo che impedisse agli altri l'uso dei frutti prodotti da' terreni non suoi, ma ancor liberi, e non già perchè ne volesse far uso egli, ma o per istoltezza, o per il piacere d'una trista malignità. Gli altri uomini sarebbero da costui offesi nella personalità e potrebbero ripellere la sua petulanza.

Se una parte di questi frutti fossero da costui non già usati, ma distrutti per sottrarli all'uso altrui, la colpa di questo e l'ingiuria negli altri commessa sarebbe proporzionata alla quantità di tai frutti: poichè di tanto sarebbe stata ingiustamente ristretta l'altrui libertà naturale. Tale ristrizione ebbe anche unito un *danno in potenza*: dico in potenza perchè l'uso di quella libertà non era ancor fatto, ma sol possibile a farsi: quei frutti non erano ancora posseduti, ma possibili ad esser posseduti.

Non si creda che questa sia una distinzione sottile, ma mancante di realtà: egli è necessario di discendere a tale esattezza se si vogliono stabilire delle giuste basi al risarcimento delle offese.

Così potremo fermare che quell'uomo ingiusto, volendo riparare il mal fatto, debbe 1. Soddisfare all'ingiuria nella personalità, la quale è più o meno grave secondo la malizia della sua volontà. 2. Risarcire il danno, ma (ciò ch'è sommamente a notarsi) il danno solo in potenza. Egli debbe cioè a dire, non già dar a' suoi simili altrettante frutta quante n'ha distrutte, poichè non ha tolto nulla

che loro appartenesse, ma debbe rimetterne tante in tal luogo libero dov'essi le possan prendere se le vogliono (1).

In tal fatto adunque si danno due casi: 1. Il primo è quello che altri occupi capricciosamente gli oggetti sottoposti all'altrui libertà, sebbene non impedisca fisicamente che essa possa occupare; e in tal caso essa può moralmente occupare senza riguardo all'altrui ingiusta pretesa. Qui si dà danno senza ingiuria. 2. Il secondo è quello che altri non solo vieti capricciosamente l'uso dell'altrui libertà, ma ben ancora fisicamente l'impedisca dove c'è ingiuria ed anche danno in potenza.

L'uso della libertà legittima si può impedire in due modi, o col sottrarne gli oggetti, o col distruggerne la potenza: il primo modo è quello dell'uomo malvagio che si piace a distruggere le libere frutta perchè altri non le mangi: il secondo modo avrebbe luogo per esempio nell'omicidio, e specialmente nell'infanticidio: togliendo la vita all'infante, non solo si tolgono a lui i beni ch'egli ha, ma si distrugge ancora in lui la libertà e perciò il diritto ai futuri.

Col precedente ragionamento abbiamo ridotto tutti i diritti alle azioni ed alle cose a quello della libertà: mentre i diritti alle azioni ed alle cose dipendono sempre da una potenza che abbiamo di far le prime, e di acquistar le seconde: ed ogni nostra potenza, arte, ed abilità si rifonde ed ha per comune principio la nostra intrinseca attività, la quale dove abbia campo di adoprarsi lecitamente la diciamo libertà umana, o libertà morale, o semplicemente libertà e relativamente a' suoi oggetti diritto alle azioni, diritto alle cose. Tutti questi diritti hanno dunque una sola radice: la libertà è una, l'attività è una, ma i loro oggetti possono esser molti, quindi relativamente a questi si sogliono distinguere molte libertà, molte attività, molti diritti alle cose.

Noi abbiamo distinto particolarmente la libertà naturale, che è ciò che ci vien permesso dalle leggi naturali; la libertà politica,

(1) Ciò è quanto dire, non avere obbligo di restituzione, se non nel caso che ci sappia di certo, che i suoi simili se ne sarebbero approfittati.

che è ciò che ci debbe venir permesso dalle leggi politiche; la libertà civile, che è ciò che ci debbe venir permesso dalle leggi civili ec. (c. 165).

La libertà naturale è il fonte dei diritti alle azioni ed alle cose dagli altri uomini non occupate; la libertà politica è il fonte dei diritti a quelle azioni e a quelle cose che non sono occupate dai diritti della civil società, la libertà civile è il fonte dei diritti a quelle azioni e a quelle cose che rimangono libere, cioè che non sono vietate dalle giuste leggi civili.

Ognuno vede da quant'è detto come possa esser lesa la nostra libertà naturale, politica e civile. Riguardo alla libertà naturale abbiamo già esposto i modi ond'ella ci può venir lesa, che riassumendo si riducono a questi tre: 1.º col venirci distrutta, come nell'omicidio: 2.º nel venirci distrutti i suoi oggetti senza ragione per capriccio e malignità: 3.º col non venir già distrutti gli oggetti della libertà, ma colla pretensione che noi non dobbiamo occuparli, sebbene restino disoccupati, od occupati da tale col quale non hanno nessun naturale legame. Nei due primi casi noi siamo stati ingiuriati ed anche danneggiati in potenza; nel terzo noi non siamo stati che ingiuriati; restandoci la libertà con tutti i suoi oggetti senza aver incontrato nè pur nissun obbligo di limitarne l'uso.

Egli è facile di applicare gli stessi principi anche alla libertà politica, ed alla libertà civile: ritorneremo ancora sull'argomento e allora ci proponiamo di parlare di queste.

II. Fin qui della distinzione fra le offese che si fanno contro i diritti alle azioni ed alle cose, e quelle contro i diritti nelle azioni e nelle cose, ora della distinzione più speciale delle offese che si fanno in questi secondi diritti.

Già abbiamo veduto che i diritti alle azioni e alle cose non sono diritti formati, ma dipendono da diritti nelle cose, cioè nelle potenze dello spirito nostro; e che quindi le offese contro a tali diritti si riducono ad offese contro a dette potenze, cioè contro cose da noi possedute: in somma contro a diritti nelle cose.

[§ 2]

I diritti nelle cose, cioè quelli che hanno un oggetto fisso e da noi posseduto si dividono, come fu mostrato nella sezione precedente, in sei classi; giacchè sei sono i beni, o sia gli oggetti dei diritti.

I due primi oggetti sono inalienabili, alienabili possono essere di loro natura i quattro ultimi.

A. Gli oggetti dei diritti inalienabili non possono esser tolti: mentre tutti gli altri possono esser tolti o danneggiati. Perciò le due prime classi di diritti non possono essere offese che mediante l'ingiuria: le quattro posteriori anche mediante il danno lesivo.

L'ingiuria consiste nel non voler riconoscere il rispetto dovuto all'oggetto percepito, o nell'operare in modo come se quell'oggetto non fosse così rispettabile com'è.

Il danno lesivo consiste nella detrazione o guasto o distruzione dell'oggetto stesso del diritto.

La sola ingiuria si consuma totalmente dentro chi la fa, e non porta alcun dannoso effetto nell'oggetto stesso ingiuriato, perchè non ne è suscettibile: il danno lesivo all'incontro porta un mal effetto nello stesso oggetto offeso: la ingiuria richiede la vendetta per la legge morale che viene offesa: il danno lesivo richiede il risarcimento per l'oggetto che viene danneggiato o tolto: ogni qualvolta il danno lesivo e l'ingiuria si trovano insieme richiedono l'uno e l'altro: l'ingiuria può stare senza il danno lesivo dell'offeso: il danno lesivo non può stare senza l'ingiuria.

Come due sono gli oggetti delle ingiurie, così sono due le specie d'ingiurie. Gli oggetti sono l'essere posseduto da Dio, e la personalità umana posseduta dall'uomo. Quindi ingiuria contro l'essere e contro la personalità, contro Dio e contro l'uomo. Queste ingiurie sono di specie totalmente diversa, come i loro oggetti. La prima che offende l'essere, offende insieme il fonte dell'essere, tutte le cose che lo partecipano: è una ingiuria universale; essendo poi tutto ciò che a Dio spetta in lui necessario come l'essere stesso, è un'ingiuria che offende lo stesso esser divino, è un'ingiuria che tende, se aver potesse il suo effetto, a distruggerlo, è un'ingiuria di un genere suo proprio che ha un lato di malizia infinito.

III

La seconda ingiuria offende la personalità umana. Abbiamo detto che questa non può venir tolta nè diminuita, ma può esser messo all'uomo intoppo contro al suo nobile uso. Quest'è un particolar danno di suo genere che può esser fatto all'uomo affine alla sua personalità. Consiste questo danno nella tentazione al male. Egli è vero che chi cede alla tentazione è cagione del suo male perchè vi dovrebbe resistere: è vero ch'egli non ha necessità di cedere: ma è vero altresì che a lui fu dato tentazione ed impulso. Abbiamo distinto la personalità che consiste nel trovarsi nell'uomo una certa potenza colla quale, se ne usa, vince tutti i piaceri e i dolori, dall'uso stesso di questa potenza, nel quale sta ciò che diciamo *forza morale*. La personalità l'hanno tutti egualmente gli uomini, non può esser diminuita od accresciuta e men tolta; la forza morale non è in tutti gli uomini eguale: può essere indebolita, confortata, resa somma, e fin resa nulla: queste due cose differiscono come la potenza e l'attività motrice della potenza.

La tentazione contro alla virtù si può considerare in sè stessa e relativamente alla persona a cui è data.

Relativamente alla persona a cui è data è più pericolosa secondo che le disposizioni di questi la inclinano più al male o meno, e per ciò secondo il grado della forza morale.

Le disposizioni che rendono debile la persona e facile a cedere al male possono essere in essa naturali ed involontarie, come sarebbe il sesso, l'età giovanile, il diverso grado di sensibilità fisico sortito dalla natura ecc. e possono essere malvage e volontarie, come sarebbero gli abiti contratti al delitto ecc.

La colpa di chi produce la tentazione cresce in ragione delle prime di questi due generi di disposizioni, e per ciò la depravazione per esempio di un fanciullo, è sì condannata nell'evangelio: ma non cresce punto in ragione del secondo genere di tali disposizioni, perchè queste non dipendono dalla natura, ma dalla malizia di chi la tentazione riceve.

La tentazione tuttavia non porta danno alla persona se non nel caso che questa ceda: in tal caso evvi l'ingiuria alla perso-

nalità, ed evvi il danno morale per la diminuzione o distruzione della forza morale: danno imputabile al seduttore in quella parte, che la sua seduzione e non l'altrui *positiva libertà* fu cagione del male.

Le offese ancora fatte alla personalità sono tutti gl'insulti pubblici e privati colle parole, colle opere ecc.

Queste sebbene non guastino la personalità stessa possono portare delle dannose conseguenze, come togliendo il buon nome ec. nei quattro oggetti alienabili o divisibili dei diritti: e questi danni pure vuole giustizia che vengano risarciti da chi li produce. Ma dei danni or già ci conviene parlare.

B. I quattro posteriori oggetti dei diritti sono alienabili, e possono esser tolti, guasti, o diminuiti: quindi la loro offesa consiste propriamente nel danno e riceve poi anche la nozione d'ingiuria considerata relativamente alla personalità a cui questi diritti sono giunti, e da cui ricevono la loro inviolabilità.

Il primo oggetto che può essere danneggiato è la vita, la quale può essere tolta ingiustamente, o accorciata, o danneggiata. Qui anco si riferisce il danno per l'amputazione di membri, ferite ec.

Chi toglie la vita fa tre danni a quello, cui uccide. Primo, toglie il bene della vita: secondo, i piaceri attuali della stessa, infliggendo di più il dolore della morte: terzo, la potenza, o sia il diritto ai beni futuri.

Chi uccide reca ancora danno ai sopravviventì; primo, pel dolore morale che loro cagiona proporzionato alle relazioni dell'ucciso, cioè alle affezioni de'suoi parenti e congiunti: secondo, per le altre conseguenze dannose che possono loro da tal fatto avvenire nella salute, nella roba ec.

Il dolore morale, sebbene relativo, debb'essere senza dubbio calcolato, e secondo l'equità risarcito, perchè egli è fornito di questi due caratteri: 1. Procede da un'affezione onesta e virtuosa, che rendeva l'estinto un oggetto prezioso, un vero bene. Non si può già dire esser esso un bene immaginario ed ideale e perciò non reale: esso è realissimo, quantunque sia un bene procedente dall'idea dello spirito: ciò che allo spirito piace è più reale di più

ancora di ciò che piaccia al corpo. Sebbene il primo non si tocchi e non si palpi, tuttavia si gusta e si ama. Non così dir si potrebbe di un'affezione riprovevole e disordinata: sebbene un bene sarebbe il suo oggetto, tuttavia non ci sarebbe a questo bene il diritto, perchè procacciato con un atto illegittimo ed ingiusto. 2. Perchè il dolore morale ha sempre congiunto il risentimento morale, sintomo del violato diritto. Non è sempre maggiore lo sdegno che produce un omicidio presso i congiunti e gli amici dell'ucciso, quanto l'ucciso era una persona più cara?

Nelle altre offese contro alla vita, come nelle amputazioni di membri, ferite ecc. havvi pure il danno dell'offeso da calcolarsi, e quello che nasce altrui dalle relazioni sociali del medesimo.

L'offeso che, per esempio, ha ricevuto una ferita soffre. 1. Il danno economico nella cura e nella omission del lavoro: 2. Nel caso di deformità o di inabilità al lavoro sussistente dopo la cura, i danni che da questi fonti provengono: 3. Il dolor fisico che da ciò soffre; il quale tuttavia, come vedremo, non crediamo sempre chiamare risarcimento.

In tutti questi danni vuolsi calcolare non solo il prezzo naturale, ma ancora l'artificiale o sociale che è un prezzo reale, come dicevamo. Così all'ammalato può cagionar un grave dolor morale la vista della sua famiglia che s'attrista per lui ecc.

I tre altri oggetti sono il corpo, l'operazione servile, ed i beni esterni, in ciascuno dei quali non è difficile rilevar le diverse classi di danneggiamenti che possono esser prodotti.

L'enumerazione delle offese fatta fin qui è alquanto generale. Ogni qualvolta avremo bisogno di una enumerazione più minuta e più completa ci riferiremo alle due tavole seguenti: la prima delle quali contiene la esatta descrizione dei diritti che posseggono gli uomini: la seconda dimostra tutte le lesioni che possono soffrire tali diritti.

Indice

Avvertenza dell'Editore / F. Paoli / p. 1-2

Frammento I, di ciò che si ha nei Dir. & Costante
e di ciò che si ha di mutabile p. 2-110

Frammento II, dei dir. & assoluti e relativi p. 111-140

Frammento III, della intang. lib. & dei Dir. & del
loro rapporto p. 141-149

Tavole sinottiche : I. dei Dir. & umani p. 151-52

II delle offese de. Dir. p. 153-154

Annottazioni alla Tavola I p. 155-58

Id. alla Tavola II p. 158

[Queste due tavole si riferiscono a tutta l'opera
e non ai soli tre frammenti pubblicati]

Tavola I.^a dei diritti umani. (1)

Prima Serie dei diritti umani.

Diritti della persona umana (noumenon) considerata in sè stessa senza alcuna relazione esterna (phaenomenon)

Oggetti dei Diritti	Persona, potenza o attività essenziale libera	Atto suo perfettamente libero (2)	Appagamento (5)	Essere assoluto (7)	Appagamento
	I.	II.	III.	IV.	V.
Diritti corrispondenti	Diritto nella persona ecc. (1)	1. Diritto al (3) 2. Diritto nel (4)	I diritti all', e nell'appagamento non sono che il compimento dei diritti della casella prec. (6)	1. Diritto ipotetico all' (8) 2. Diritto nell'	Diritti, compimento di quelli della casella antecedente

Seconda serie dei diritti umani.

Diritti della persona umana (noumenon) considerata nella relazione delle cose esterne. (phaenomenon)

Prima classe della seconda serie dei diritti umani.

Diritti a quelle e in quelle condizioni esterne che non consistono nell'uso di una cosa già posseduta

Oggetti dei Diritti	Persona, potenza, attività interna, che si esercita all'esterno	Azioni (9) 1. Azione onde s'acquista una cosa astratta (10) 2. Azione onde s'acquista una cosa sussistente	Piacere		
	VI.	VII.	VIII.		
Diritti corrispondenti	Diritto nella	Libertà esterna propriamente detta 1. Diritto all'azione onde s'acquista una cosa astratta 2. Diritto all'azione onde s'acquista una cosa sussistente. 3. Dir. nell'azione onde s'acquista una cosa astratta. 4. Diritto nell'azione onde s'acquista una cosa sussistente.	1. Diritto al piacere della azione non conosciuta (11) 2. Diritto nel piacere dell'azione futura conosciuta 3. Diritto nel piacere dell'azione presente.		

(1) Queste due tavole si riferiscono a tutta l'opera, e non ai soli frammenti or pubblicati. — L'Editore.

Continuazione della Tavola I.^a ecc.

Seconda classe della seconda serie dei diritti umani
Diritti a quelle od in quelle azioni esterne che consistono nell'uso di una cosa già posseduta

Oggetti dei diritti	Persona, potenza, attività interna, che si esercita nell'esterno.	Cose, potenza materiale e strumentale (12) I. Cose astratte 1. Scienza (vera) 2. Gloria II. Cose sussistenti. 1. Vita 2. Corpo 3. Signoria 4. Ricchezza.	Azioni mediante la cosa o sia l'uso della cosa. 1. Uso della scienza. 2. Uso della gloria. 3. Uso della Vita. 4. Uso del corpo. 5. Uso dell'operazione umana, o della signoria. 6. Uso della ricchezza, o degli oggetti esterni materiali posseduti.	Piaceri 1. della scienza A. in se stessa B. in quanto ci mostra i beni futuri ossia: a. piaceri della speranza b. piaceri del possesso 2. della gloria ecc. come nella casella precedente.
Diritti corrispondenti	IX. Diritto nella ecc.	X. 1. Diritto nella scienza vera posseduta. 2. Diritto nella gloria giusta ottenuta 3. Diritto nella vita. A. propria B. de' figliuoli (diritto paterno) 4. Diritto nel corpo A. proprio B. della moglie (diritto maritale) 5. Diritto nelle operazioni umane A. proprie B. altrui a. de' servi (diritto signorile) b. de' sudditi (diritto governativo) 6. Diritto nelle cose 7. Diritto negli amici ossia prezzo sociale delle cose	XI. 1. Diritto all'uso 1. della scienza 2. della gloria 3. della vita propria 4. della vita de' figli 5. del corpo proprio 6. » della moglie 7. delle oper. proprie 8. dell'op. dei servi 9. dell'op. dei sudditi 10. delle cose II. Diritto nell'uso 1. della scienza ecc.	XII. Diritto I. ai piaceri II. nei piaceri 1. della scienza A. in se stessa B. della speranza ecc. 2. della gloria ecc. come nella casella precedente.

relativo
8

Tavola II.^a delle offese dei diritti.

I. (1)	II.	III.	IV.
<p>Contro la persona considerata come potenza libera, si dà solo <i>ingiuria</i>. E poichè tutti i diritti pròmanano, come da primo fonte, da questa potenza interna libera, che rende l'uomo <i>noumenon</i> nell'offese contro tutti i diritti si dà un'<i>ingiuria relativa</i>, mentre contro la potenza stessa si dà</p>	<p>1. Contro il diritto all'atto essenzialmente libero, o sia al perfezionamento morale dell'uomo, si porta <i>danno</i> coll'impedire il detto perfezionamento progressivo senza necessità.</p> <p>2. Contro il diritto nel perfezionamento morale si porta <i>danno</i> col pervertimento morale, e questo è il DANNO MASSIMO.</p>	<p>Danni in conseguenza di quelli enumerati nella casella seconda.</p>	<p>Danni in conseguenza di quelli enumerati nella casella seconda.</p>
<p>INGIURIA ASSOLUTA (2)</p> <p>Specie d'ingiurie assolute.</p> <p>1. Disprezzo interno</p> <p>2. Vilipendio espresso con parole o con atti, senza <i>danno</i> (3)</p> <p>3. Tentativo di toglier all'uomo la libertà intrinseca non riuscito (schiavitù personale)</p> <p>a. Opinione di esser padroni della persona dell'uomo.</p> <p>b. Tentativo d'usar l'uomo come istrumento facendo a lui perder la moralità, non riuscito.</p>	<p>VI.</p> <p>1. La libera attività che si esercita all'esterno e la stessa attività interna, laonde anche contro questa si dà ingiuria. Vedi casella I</p> <p>2. <i>Danno</i> consistente</p> <p>a) o nella distruzione della potenza come nell'omicidio ecc.</p> <p>b) o nella diminuzione della medesima.</p>	<p>VII.</p> <p>I. Danni per diminuzione della libertà esterna propriamente detta</p> <p>Specie di danni.</p> <p>1. Impedimento non necessario all'azione con cui s'acquista una cosa <i>astratta</i>.</p> <p>a) per sottrazione di potenza</p> <p>b) per sottrazione degli oggetti</p> <p>c) per sottrazione dei mezzi</p> <p>2. Impedimento non necessario all'azione con cui s'acquista una cosa <i>sussistente</i>.</p> <p>a) per sottrazione di potenza</p> <p>b) per sottrazione degli oggetti</p> <p>c) per sottrazione dei mezzi.</p> <p>II. Danni per diminuzione dei diritti nelle azioni, ossia per interruzione delle azioni utili (4)</p>	<p>VIII.</p> <p>Danni</p> <p>1. per sottrazione del piacere conseguente all'azione impedita senza necessità.</p> <p>2. per sottrazione del piacere dell'azione conosciuta ingiustamente impedita.</p> <p>3. per sottrazione del piacere dell'azione ingiustamente interrotta.</p>
<p>V.</p> <p>Danni in conseguenza di quelli enumerati nella casella IV.</p>			

Continuazione della Tavola II.^a ecc.

IX.	X.	XI.	XII.
<p>Contro all'attività interna che si esercita esternamente nel possesso e nell'uso delle cose si dà:</p> <p>1. ingiuria, vedi casella I.</p> <p>2. danno, colla distruzione della potenza, vedi casella VI.</p>	<p>I. Danni nella proprietà</p> <p>1. Danno nella scienza</p> <p>a) colla menzogna</p> <p>b) con indurre confus. d'idee.</p> <p>2. Danno nella gloria</p> <p>a) col toglierla o diminuirla</p> <p>b) coll'infamazione</p> <p>3. Danno nella propria vita</p> <p>a) col toglierla</p> <p>b) coll'abbreviarla</p> <p>c) col renderla impotente alla professione o a qualunque altro utile uso</p> <p>d) col renderla meno piacevole o penosa.</p> <p>4. Danno nella vita dei figliuoli</p> <p>5. Danno nel proprio corpo</p> <p>a) perdita de' suoi membri</p> <p>b) delle sue abilità fisiche, forza, agilità, destrezza, bellezza, ec.</p> <p>c) del suo decoro morale, pudore ecc.</p> <p>6. Danno nel corpo della moglie</p> <p>a) danni fisici come sopra</p> <p>b) violazione del diritto maritale</p> <p>7. Danno nelle cose: a) furto b) distruzione, o guasto delle cose</p> <p>II. Danno negli amici e sozì</p> <p>8. Danno nelle operazioni proprie</p> <p>a). a servimento forzoso b) imprigionamento ingiusto c) coazione ingiusta a qualche operazione.</p>	<p>9. Danno nelle operazioni de' servi</p> <p>a) sottrazione del servizio giusto</p> <p>b) cattivo servizio c) seduzione dei servi</p> <p>10. Danno nel servizio dei suditi.</p> <p>a) disobbedienza alle leggi b) ribellione.</p> <hr/> <p>XI.</p> <p>I. Danno per restringimento non necessario della libertà esterna veniente dalla proprietà o sia per impedimento non necessario posto all'uso delle cose proprie.</p> <p>II. Danno per interruzione nell'uso delle cose proprie.</p>	<p>I. Danno per sottrazione dei piaceri fisici e morali provenienti dall'uso delle cose proprie, secondo la classificazione della casella XII</p> <p>Tavola I.</p> <p>II. Danno per</p> <p>1. dolori fisici</p> <p>2. dolori morali,</p>

Annotazioni della Tavola I.^a dei diritti umani.

(1) Non si dà diritto alla persona, ma solamente nella persona; mentre avanti che s'abbia ottenuta la persona non si può aver diritto a veruna cosa. La persona già posseduta è quella che rende possibili tutti gli altri diritti: la persona è il nominativo cioè quella che possiede (diritti nelle cose), e può possedere (diritti alle cose) tutto ciò che è possedibile.

(2) Questo atto è quello della virtù; l'atto onde l'uomo opera la giustizia indipendentemente dai beni e dai mali.

(3) Il diritto all'atto perfettamente libero, cioè all'atto che fa l'uomo giusto, è quello che abbiamo detto inalienabile e indistruttibile. In questo atto consiste il dovere dell'uomo essenzialmente, a cui nè l'uomo può rinunciare, nè nissun essere il può da esso sottrarre; poichè la legge onde procede è immutabile.

(4) Il diritto che abbiamo detto inalienabile si divide nei tre diritti seguenti: 1.^o Diritto nella persona; 2.^o Diritto all'atto personale, o libero; 3.^o Diritto nell'atto personale o libero. Tutti tre questi diritti sono inalienabili, ma non hanno una inalienabilità della stessa natura. Il diritto all'atto personale libero ha una inalienabilità o indivisibilità sì fisica che morale; cioè nissuno ha diritto di torci questo diritto e nè pure ce lo può torre fisicamente; poichè ripugna che l'uomo non abbia diritto d'esser giusto. All'incontro il diritto nell'atto personale libero (nella virtù) è indivisibile da noi solo moralmente, ma non fisicamente. La seduzione può farci perder la virtù e questo è il danno affine alla personalità. Ma questa divisibilità del diritto nella virtù, che fisicamente può succedere, è di un'indole particolare; poichè essa non si verifica già per la sola opera altrui, ma è sempre necessaria la cooperazione nostra. Il diritto all'incontro nella persona è indivisibile da noi moralmente, ma fisicamente solo in parte. Non ci può mai essere tolta la radice della personalità per esser noi immortali; ma ci può esser tolta la vita, e con essa la possibilità dell'azione virtuosa.

(5) La distinzione fra il piacere e l'appagamento l'abbiamo esposta nel primo libro, dove abbiamo veduto, che il piacere ci è apportato da qualunque bene, ma l'appagamento solo da un bene completo, o dal retto modo di usare del bene: il bene completo è Iddio; ciò che insegna ad usare rettamente dei beni è la virtù.

Libro I

(6) L'appagamento è l'effetto necessario del possesso della virtù e di Dio, come il piacere è l'effetto necessario di qualunque altro bene. I diritti adunque dell'appagamento e dei piaceri seguono i diritti dei beni che li producono, come l'effetto segue la causa. Vanno però distinti i diritti degli effetti dai diritti delle cause: il che solitamente si trascura. È necessario distinguerli specialmente per saper valutare i danni e il risarcimento dovuto ai danni apportati.

(7) Dio.

(8) L'uomo non ha diritto al possesso di Dio, se non data l'ipotesi che Iddio stesso l'abbia promesso.

(9) Le azioni che non consistono nell'uso di una cosa propria non possono esser che quelle con cui s'acquista una nuova proprietà; con cui si prende possesso di una nuova cosa. Se per l'acquisto di una tal proprietà noi facciamo uso di qualche cosa già posseduta come di istrumento, l'azione appartiene tuttavia a questa classe; poichè quella non la usiamo per goder di essa, ma per far acquisto d'un'altra. O vero si distingue: in quanto usiamo di essa, *esercitiamo il diritto nell'uso della cosa*; in quanto con essa ne acquistiamo un'altra, *esercitiamo il diritto all'azione* appartenente a questa casella.

Libro I 11 (10) Per la distinzione della cosa astratta dalla sussistente bassi a vedere il primo libro. La virtù, la scienza, la gloria ecc. sono astratti e tuttavia sono beni reali per noi: Iddio, la persona, la vita, il corpo, la ricchezza ecc. sono beni sussistenti.

(11) Chi mi fa perdere un piacere, mi fa un danno, anche se io non prevedeva e non pensava a questo piacere; mentre realmente ho un piacere di meno.

(12) Giacchè vi sono molte azioni che non possiamo fare senza possedere le cose, e quindi pure molti godimenti che non possiamo avere senza le dette azioni, per ciò si può considerare il possesso delle cose come potenza d'operare.

(13) Qualunque oggetto di diritto in quanto è posseduto costituisce la *proprietà*, in quanto può essere posseduto costituisce la *libertà*: così a due parole noi riduciamo tutti i diritti; proprietà e libertà. S'intende che fra gli oggetti di diritti sono da contarsi anche le azioni, i piaceri ecc. insomma tutti quelli da noi enumerati nelle linee che portano a principio il titolo: *Oggetti dei diritti*. Tuttavia più comunemente adoperiamo il vocabolo di *proprietà* per

indicare le cose stesse possedute e non il loro uso, ovvero i piaceri che ci vengono dal loro uso: ed il vocabolo di libertà per indicare il diritto alle azioni che si fanno da noi senza il mezzo di una cosa posseduta. Noi desidereremmo che nelle scienze si usasse un pieno rigore, ed una piena esattezza nell'uso de' vocaboli; ma a tanto non sono gli uomini ancor preparati.

(14) Il principale carattere che distingue la proprietà dalla libertà è questo; che la proprietà non può esser tocca da veruno neppur per ragione veruna; mentre la libertà può esser ristretta dagli altri, pur che ciò facciano in quel modo legittimo di cui abbiamo parlato. Anche la libertà che consiste nell'uso delle cose proprie può infatti venir ristretta. L'uso dei miei diritti è sempre limitato dai diritti altrui. Egli è vero che se io m'accorgo, che altri coll'acquistare legittimamente un diritto viene a limitare l'uso del mio, io posso reclamare: ma ciò non si verifica se non quando io prevedo questo impedimento. Se io non lo prevedo e lascio quindi che l'altro faccia acquisto di quel diritto, dopo ch'egli l'ha acquistato non posso più reclamare: sono già limitato nell'uso del mio diritto. Perchè all'incontro prevedendolo posso reclamare? perchè da questo risentimento apparisce ch'io ho la proprietà non solo di quella cosa, ma di quel dato uso contro cui reclamo. Si dirà: se l'uso non è già fatto (diritto nell'uso) non si dà proprietà, ma solo libertà (diritto all'uso). Qui è da rispondere con questa importante osservazione. Per acquistare il diritto nelle cose è necessario il segno costitutivo (l'occupazione esterna delle cose); ma perchè l'uso delle cose si dica occupato, basta il legame morale, cioè la previsione di quell'uso; mentre tiene il luogo del segno costitutivo dell'uso il segno costitutivo nel diritto della cosa. Suppongasi lungo un fiume, appo il quale io ho una campagna, dei terreni disoccupati. Se io lascio altrui occuparli senza apporre alcuna condizione, io ho l'obbligo di rispettar gli occupanti nelle riparazioni ch'io fossi per fare nell'escrescenze del fiume: ma se io preveggo la limitazione che mi vien posta, posso impedire altrui quell'occupazione a meno che gli occupanti non mi garantiscano la conservazione della mia intera libertà. Ciò almeno debbe succedere quando da gran tempo quei terreni sieno stati liberamente e senza reclamo occupati. La libertà dunque possono gli uomini scambievolmente restringersi pur che lo facciano

coll'atto legittimo, cioè colla preoccupazione. La differenza tuttavia fra la *libertà propriamente detta* (casella VII) che consiste nell'aver diritto a quelle azioni onde prendiamo il possesso di qualche cosa, e la *libertà veniente della proprietà* (casella XI) che consiste nell'uso delle cose già occupate, consiste in questo, che la prima si può restringere senza verun'altra condizione che quella che ciò si faccia colla preoccupazione; mentre per restringer la seconda si esige ancora che non reclaims quegli che viene ristretto nell'uso della sua libertà.

Annotazioni della Tavola II.^a delle offese dei diritti.

(1) I numeri romani che segnano queste caselle corrispondono a quelli che si trovano nella tavola precedente. Il confronto di queste caselle con quelle della tavola precedente dà il modo d'intendere questa Tavola delle offese dei diritti.

(2) Ci basta d'avere qui indicato che ogni volta che nominiamo danno prodotto colpevolmente, si debbe intendere sempre con ingiuria annessa. L'ingiuria non si fa che coll'intenzione: essa non è che la colpa specificata dall'oggetto nel quale si commette.

(3) Il danno si può definire una sottrazione dell'oggetto posseduto o possedibile, fatta in tutto od in parte. Se c'è la colpa si può chiamare acconciamente danno lesivo: la colpa c'è quando si sottrae volontariamente l'oggetto posseduto sempre: quando si sottrae volontariamente l'oggetto possedibile, solo allora che ciò si faccia non per nostro bene, ma per altrui male.

(4) I lucri cessanti non appartengono già a questa casella; ma a quella nella quale si trovi scritto l'oggetto del lucro. Bisogna distinguere diligentemente il danno dal modo con cui il danno sia procurato: e questo è quello che abbiamo cercato di fare in questa tavola. Noi non abbiamo già voluto classificare i danni secondo le loro cagioni ossia secondo i modi onde vengono fatti, ma secondo la natura dei danni stessi. Un'azione sola per esempio può portar molti danni: l'azione non si troverà già in questa tavola indicata, ma si troveranno tutti i danni ch'essa apporta: quindi per rilevare il risarcimento dovuto a quell'azione si dovrà percorrere tutte le caselle, e raccogliere i diversi mali ch'essa produce, non già da una sola, ma da molte.



2. 1. 1649

86/98

Estratto dalla **RASSEGNA NAZIONALE** (Anno XII),
periodico che si pubblica il 1.^o e il 16 di ciascun mese
in Firenze, in Fascicoli di circa 200 pagine in 8vo
grande di nitida edizione, con copertina. Quattro
fascicoli formano un volume.

PREZZI D' ASSOCIAZIONE

Per tutto il Regno d'Italia (franco di posta)	
per un anno	L. 26
Per sei mesi	„ 14
Stati dell'Unione postale per un anno	„ 30

Pagamenti anticipati

Dirigere le Lettere e Vaglia all'Amministrazione della
Rassegna Nazionale. Firenze, Via Faenza N.º 72 bis terreno.

Le associazioni si ricevono presso tutti i principali librai
e presso gli uffici postali del regno.

GRATIS. Dietro semplice richiesta con cartolina s'in-
via un fascicolo di saggio

